R. DE VAUX

HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

II



BIBLIOTECA BIBLICA CRISTIANDAD

La dirige

A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

J. FINEGAN: *Manual de Cronología Bíblica.*

G. E. WRIGHT: *Arqueología Bíblica.* Con 220 ilustraciones.

ANTIGUO TESTAMENTO

O. EISSFELDT: *Introducción al Antiguo Testamento.* 2 tomos.

W. EICHRODT: *Teología del Antiguo Testamento.* 2 tomos.

M. NOTH: *El mundo del Antiguo Testamento.*

R. DE VAUX: *Historia Antigua de Israel.* 2 tomos.

E. JENNI/C. WESTERMANN: *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.* 2 tomos.

NUEVO TESTAMENTO

J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN: *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos.

Tomo I: *Estudio histórico-cultural.*

Tomo II: *Textos y documentos.*

Tomo III: *Ilustraciones.*

J. JEREMIAS: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.*

V. TAYLOR: *Evangelio según san Marcos.*

P. BONNARD: *Evangelio según san Mateo.*

R. E. BROWN: *Evangelio según san Juan.* 2 tomos.

ROLAND DE VAUX, OP

HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

II

ASENTAMIENTO EN CANAAN Y PERIODO DE LOS JUECES

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

Título original:
HISTOIRE ANCIENNE D'ISRAËL

* * *

Tradujeron este tomo al castellano

A. DOMINGUEZ

y

J. VALIENTE MALLA

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.

Madrid 1975

Depósito legal M-39019-1974

ISBN 84-7057-169-9 (Obra completa)

ISBN 84-7057-171-0 (Tomo II)

Printed in Spain

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

TRADICIONES SOBRE EL ASENTAMIENTO EN CANAAN

SEGUNDA PARTE

EL PERIODO DE LOS JUECES

PRIMERA PARTE

TRADICIONES SOBRE EL ASENTAMIENTO EN CANAAN

INTRODUCCION

El problema del asentamiento de los israelitas en Canaán y de la formación de las doce tribus es el más difícil de toda la historia de Israel.

Sin embargo, cuando se lee la Biblia, las cosas parecen bastante simples. Después de un intento de penetrar en Canaán por el sur y fracasar (Nm 13-14), las doce tribus, que habían salido de Egipto bajo la guía de Moisés, dan un largo rodeo por el desierto y llegan a Transjordania. Vencen a Sijón, rey de Jesbón, y a Og, rey de Basán, y se apoderan de sus países, acampando en las llanuras de Moab (Nm 20-25). Moisés reparte el territorio conquistado entre Gad y Rubén (Nm 32). A la cabeza de las doce tribus, Josué atraviesa el Jordán; la toma de Jericó y Ay le abre el camino hacia el centro de Canaán (Jos 1-9). Una campaña en el sur (Jos 10) y otra en el norte (Jos 11) aseguran el dominio de los israelitas sobre todo el país; sólo quedaba repartirlo entre las tribus (Jos 13-19). Así, pues, la Biblia presenta el asentamiento en Canaán como una conquista militar y rápida de todo el país, realizada por todas las tribus bajo el mando de Josué.

Pero la misma Biblia indica que este cuadro está muy simplificado. El pacto de Siquén (Jos 24, especialmente vv. 14-15) supone que no todas las tribus habían participado en la salida de Egipto ni en la conquista. El tratado con los gabaonitas (Jos 9) y la ausencia de toda operación militar en la montaña de Efraín y frente a Siquén muestran que, por lo menos en algunas regiones, el asentamiento se realizó de forma pacífica. A esa acción común de las tribus se oponen algunos textos (Jue 1; Jos 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,49; 23,7-13; y ya Nm 32,39-40), que muestran a las tribus comprometidas aisladamente en la conquista de su territorio. Finalmente, otros textos (Jos 13,1-6 y Jue 1) reconocen que la conquista fue incompleta, y la redacción deuteronomista de Jue 2,1-6.20-23; 3,1-6 explicó este fracaso por motivos teológicos.

Por consiguiente, hay que releer los relatos bíblicos a la luz de la crítica literaria y de la crítica de las tradiciones y compararlos con los testimonios externos de la historia general y la arqueología. Las conclusiones a que últimamente se ha llegado son distintas, según la importancia que se haya concedido en cada caso a estos medios de investigación.

1. *Teoría de Y. Kaufmann* [1]

Aunque reconoce la necesidad de una crítica literaria, Y. Kaufmann rechaza las soluciones corrientes, tanto la que quiere ver en Josué y Jueces la continuación de los documentos del Pentateuco como la que los incluye en una gran historia deuteronomista que iría desde el Deuteronomio hasta el final de Reyes. Según él, el libro de Josué fue escrito muy poco después de los acontecimientos; su autor reunió los recuerdos de una tradición viva y se sirvió también de fuentes escritas. Su estilo es «deuteronomista»; pero ese estilo existía mucho antes del libro del Deuteronomio. A pesar de que reconoce que los relatos de la conquista están rodeados de una nube de leyenda, sostiene que responden a la realidad histórica. La conquista fue obra común de todas las tribus, que se habían unido en el desierto en virtud de una alianza religiosa y nacional. Josué fue un personaje excepcional que comprendió que la conquista sólo se lograría si las tribus se mantenían unidas en el combate y se conservaba su moral. Por eso retrasó el asentamiento hasta que se terminaron los combates; no ocupó ni reconstruyó ninguna de las ciudades conquistadas, sino que mantuvo al pueblo en el campamento, adonde se regresaba después de cada campaña. Sostuvo su moral con gestos que le infundían una confianza absoluta en la victoria: la erección de piedras en Guilgal después de pasar el Jordán, la maldición sobre Jericó después de tomar la ciudad, el colgamiento del rey de Ay, el altar del monte Ebal, la mutilación de los caballos y la destrucción de los carros después de vencer a los reyes del norte. Josué no sólo comprende la psicología del pueblo; es además un estratega excelente: si mantiene su campamento en Guilgal, es porque va devastando todo el país a medida que lo conquista y porque debe sacar sus provisiones de Transjordania, de los territorios amigos de Rubén, Gad y la semitribu de Manasés, a quienes les paga con la plata y el oro de su botín; por otra parte, debía estar alerta contra una posible acción de Amón y Moab, que pudiera venirle por la espalda. Poseía una táctica admirable: toma siempre la ofensiva; ataca por sorpresa cuando el terreno se lo aconseja; no da tiempo a que el enemigo reaccione, sino que lo persigue y toma sus ciudades una tras otra, sin permitir su recuperación.

El capítulo primero de Jueces no ofrece una imagen opuesta. Es un relato antiguo que narra acontecimientos de comienzos de la época de los Jueces, después de la muerte de Josué. Todo el territorio por conquistar había sido repartido previamente por un acuerdo nacional entre las tribus; a esto responde el documento geográfico de Jos 13-19. Cada tribu ocupó la parte que le tocó en suerte; pero la conquista no estaba terminada, y las tribus tuvieron que continuar individualmente la lucha para asegurarse la posesión de su territorio: Jue 1 es la continuación

[1] Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalén 1953); *Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan:* «Scripta Jerosolimitana» 8 (Jerusalén 1961) 303-334.

histórica de Josué. Kaufmann distingue cuatro tipos sucesivos de guerras. Primero, las guerras de conquista (desde Nm 21 hasta Jue 1), la última de las cuales es la toma de Betel (Jue 1,22-26). A continuación, un corto período de guerras de tributo (Jue 1,27-35): se renuncia a conquistar y expulsar a los cananeos, pero se les somete a la prestación de servicios. El tiempo de los Jueces y de comienzos de la monarquía corresponde a las guerras de liberación (Jue 3-1 Sm 31). Finalmente, en la época de David y Salomón es cuando tienen lugar las guerras de imperio. Al morir Josué y Caleb, ya se había conquistado todo el territorio por una acción conjunta de todas las tribus. Pero la conquista de Canaán no fue en ningún momento pacífica. El cuadro que presentan Josué y Jue 1 es histórico; las otras teorías son invención de los eruditos.

La teoría de Kaufmann es inaceptable [2]. No tiene en cuenta los resultados mejor avalados de la crítica literaria, la crítica de las tradiciones y la crítica histórica. No es posible pensar que el libro de Josué sea obra de un solo autor que escribiría a comienzos de la época de los Jueces en un estilo que es el del Deuteronomio, ni que pasara tan poco tiempo entre los acontecimientos y la forma como son narrados: concretamente los relatos de la toma de Jericó y de Ay, que ocupan la mayor parte de la historia de la conquista (Jos 2-8), tienen que ser el término de un largo desarrollo de la tradición. Kaufmann desconoce o resta importancia a los elementos que se oponen a su teoría: el tratado con los gabaonitas, la situación en Siquén, el estado incompleto de la conquista. Resulta paradójico querer situar en la época de Josué el mapa de las tribus y las listas de ciudades de Jos 13-19. Finalmente, Kaufmann no tiene en cuenta los testimonios externos de la historia y la arquelogía.

2. *Teoría de A. Alt y M. Noth*

La teoría de Kaufmann está en total oposición a la de A. Alt y M. Noth, la cual se funda en la historia de los territorios y en la historia de las tradiciones [3].

La disposición de unidades territoriales, grandes o pequeñas, de un país no se modifica profundamente por un cambio de población. El examen de la situación de Canaán antes de que llegaran los israelitas y la comparación con el estado posterior a su asentamiento nos permiten explicar cómo se asentaron. Canaán estaba dividido en gran número de Estados-ciudades desde comienzos del II milenio, según los documen-

[2] O. Eissfeldt, *Die Eroberung Palästinas durch Altisrael:* WO 2 (1954-59) 158-171; A. Alt, *Utopien:* TLZ 81 (1956) col. 521-528; J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (Londres 1956) 56-78.

[3] A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1925) = *Kleine Schriften* I, 89-125; *Josua*, en *Werden und Wesen des Alten Testament:* BZAW 66 (1936) 13-29 = *Kleine Schriften* I, 176-192; *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina:* PJB 35 (1939) 8-63 = *Kleine Schriften* I, 126-175; M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT; [2]1953); *Geschichte*, 67-82. La tesis está bien resumida en M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion* (Gotinga 1967) 14-51.

tos literarios (textos egipcios de execración), o desde comienzos del III milenio, según las excavaciones. Esta situación no había cambiado bajo el Imperio Egipcio; mas, cuando éste se debilitó, en la época de Amarna, se hizo caótica. Pero esa situación no era la misma en la llanura que en la montaña: los Estados-ciudades se agrupan en las llanuras, mientras que son poco numerosos en las regiones montañosas, donde se desarrollan Estados mucho mayores: Jasor en el norte, Siquén en el centro y quizá el Garu de las cartas de Amarna en la montaña de Judá. Después del hundimiento de la dominación egipcia, cambia la situación. Se ven surgir nuevos Estados que llevan el nombre de pueblos: Edom, Moab y Amón, en Transjordania; Filistea, en Cisjordania. El viejo sistema de Estados-ciudades se mantiene en los bordes: hay un «cerrojo» de ciudades cananeas desde Acre a Betsán, y otro desde Guézer hasta Jerusalén, en el que está incluida la tetrápolis gabaonita. El primer asentamiento de las tribus israelitas se hizo, salvo excepciones locales, a manera de infiltración pacífica, aprovechando las transhumancias pastoriles; tuvo lugar en las lagunas de los Estados-ciudades y en las regiones que seguían menos pobladas. Los datos bíblicos confirman este asentamiento pacífico: el tratado con los gabaonitas y la ausencia de combates en la Palestina central.

¿De dónde procede, entonces, la tradición de la «conquista»? Las historias de conquista de Jos 2-12 están vinculadas cada una a un lugar. Son relatos etiológicos, que explican una situación que permanece «hasta el día de hoy», es decir, hasta el tiempo del narrador. ¿Por qué está Jericó en ruinas? ¿Por qué Ay se llama «La Ruina»? ¿Por qué existe un montón de piedras cerca de su puerta destruida? ¿Por qué hay en Maqueda una gruta cerrada con piedras enormes?, etc.

El papel de Josué fue nulo o casi nulo en todo esto. En un principio, este efraimita no tuvo nada que hacer en tradiciones que eran ajenas a su tribu. Según Alt [4], Josué sería, sin embargo, original en Jos 10,10-14, que no es etiológico y tiene lugar en territorio efraimita. La autoridad de Josué, confirmada con esta victoria local, explicaría su función de árbitro en los conflictos tribales (Jos 17,14-18; este pasaje sólo se refiere a la «casa de José»). Quizá ocupe también un puesto en el pacto de Siquén (Jos 24). Finalmente, se le consideró como sucesor de Moisés. M. Noth llega incluso a excluir a Josué de Jos 10, donde es posible que su nombre haya sustituido al de un héroe local. Quizá haya más motivos para vincular a Josué con Jos 17,14-18. Desempeñó, en todo caso, un papel decisivo en la constitución de la liga de las tribus (Jos 24). Desde aquí es de donde pasó a las otras tradiciones del libro.

El asentamiento pacífico en las regiones poco pobladas y el paso del seminomadismo a la vida agrícola se realizaron sin hechos espectaculares y no dejaron huellas profundas en la tradición. Este asentamiento *(Landnahme)* se prolongó durante un largo período. Los conflictos armados con los cananeos estallaron cuando los clanes, ya asentados, pretendieron extenderse a costa de los Estados ciudades que les rodeaban; fue el período del establecimiento *(Landesausbau)*. Siguiendo en la misma línea, M. Noth intentó determinar cómo se había establecido cada tribu, teniendo a la vista el territorio que se le había asignado y los datos esparcidos en el Antiguo Testamento, Dicha ocupación tardó mucho en realizarse y consistió en una serie de movimientos, que variaron según los grupos y las regiones. No es posible dar fechas precisas: estarían situadas entre la segunda mitad del siglo XIV a. C., después del período de Amarna, hasta los alrededores de 1100 a. C. Pero se puede considerar que 200 años son demasiados, y es aconsejable limitar el tiempo del asentamiento al siglo XIII.

[4] A. Alt, *Josua*, citado en la nota precedente.

M. Noth no cree que estas conclusiones, que él saca del análisis interno del Antiguo Testamento, deban ser modificadas por el testimonio externo que procede de la arqueología [5]. En favor de una conquista por las armas se invoca la destrucción de ciertas ciudades cananeas, al final del siglo XIII, que se mencionan en el libro de Josué; pero esas ruinas pueden ser efecto de los conflictos con que se enfrentaban de continuo las ciudades de Canaán o de los ataques que realizaron los Pueblos del Mar a partir de 1200. El testimonio de la arqueología debe ser sometido a crítica lo mismo que los textos, y cada caso debe ser examinado aparte. Jericó fue destruido en el siglo XIV y estaba desierto en la época que se atribuye a Josué; Ay estaba en ruinas desde la mitad del III milenio a. C.; Betel fue destruida a finales del siglo XIII, pero Jue 1,22-26 dice expresamente que se tomó la ciudad sin combate, gracias a la traición de uno de sus habitantes. Laquis = Tell ed-Duweir y Debir (si Debir coincide con Tell Beit Mirsim) fueron igualmente destruidas en el último cuarto del siglo XIII; sin embargo, sólo en la lista esquemática de Jos 10, 28-30 se atribuye su conquista a Josué. Según la Biblia, Josué habría hecho un pacto con los habitantes de Gabaón; no obstante, las excavaciones de el-Gib no han descubierto resto alguno de una ciudad del Bronce Reciente. M. Noth retiene un solo dato positivo de la arqueología: las excavaciones de Jasor han mostrado que la ciudad había sido destruida e incendiada a finales del siglo XIII, lo cual está acorde con el relato de Jos 11,10-13. Ahora bien, la crítica de M. Noth había mantenido precisamente el valor histórico de esta información, mientras que había denunciado como etiologías los relatos concernientes a Jericó y Ay; la arqueología no confirma el carácter histórico de los relatos de conquista de Josué, sino que confirma más bien los resultados de la crítica literaria.

M. Weippert ha defendido recientemente la teoría de Alt y Noth, de un asentamiento primero pacífico; pero reconoce que es posible mo-

[5] M. Noth, *Grundsätzliches zur geschichtlichen Deutung archäologischer Befunde auf dem Boden Palästinas*: PJB 34 (1938) 7-22; *Hat die Bibel doch Recht?*, en *Hom. G. Dehn* (Neukirchen-Vluyn 1957) 8-22; *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, en *Congress Volume. Oxford* (1960) 262-282.

dificarla. En resumen [6], sugiere que el primer asentamiento pacífico habría correspondido a las tribus del grupo de Lía con sus asociados, los grupos de Bilha y Zilfa; el grupo de Raquel, que introdujo el culto de Yahvé y el concepto de la guerra santa, habría venido a continuación y habría abierto la fase guerrera, que es de la que más hablan los textos. Revaloriza, pues, las tradiciones de la casa de José sobre una conquista por las armas y sobre el papel de Josué.

La teoría del asentamiento pacífico ha sido duramente criticada [7]. Algunas de estas críticas son injustas: no se puede decir que la posición de Alt y Noth sea «nihilista», puesto que proponen una solución positiva, aunque no sea la que sugeriría una primera lectura de los textos. Las críticas fundamentales se dirigen a dos puntos: se les ha reprochado de recurrir con demasiada facilidad a la etiología y de olvidar o menospreciar el testimonio externo de la arqueología.

Algunos trabajos recientes han clarificado el concepto de etiología [8]. Etimológicamente, la palabra significa «ciencia de las causas». En el lenguaje moderno se utiliza casi exclusivamente para designar una rama de la medicina que estudia las causas de las enfermedades. A partir de Gunkel, los biblistas dan el nombre de etiológicos a los relatos que explican un nombre de persona, de pueblo o de lugar, un accidente de la naturaleza, un monumento, una costumbre, un comportamiento o un rito que existen «hasta el día de hoy». Es una respuesta a un «¿por qué?» Estas etiologías etimológicas, cultuales, históricas y etnológicas se hallan con frecuencia en los estratos antiguos de la Biblia, pero se hacen cada vez más raras. Tienen paralelos en otras literaturas. La etiología es, sin embargo, un concepto complejo y diversificado. Cuando se habla de ella se sobreentiende de ordinario que se trata de una explicación inventada. Pero, al principio, la respuesta era tan seria como la pregunta. El que contaba la historia la consideraba verdadera. Childs ha demostrado de forma convincente que la fórmula «hasta el día de hoy» sólo raras veces tenía la función etiológica de justificar un hecho existente y que de ordinario era una fórmula de testimonio personal añadido a una tradición

[6] M. Weippert *(loc. cit.* en la nota 4, espec. su conclusión) 140.

[7] W. F. Albright, *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology:* BASOR 74 (abril 1939) 11-23, y en los trabajos que citaremos en la nota 9; Y. Kaufmann, *The Biblical Account,* 70-74; J. Bright, *Early Israel...,* 79-110.

[8] J. Bright, *Early Israel...,* 91-100; J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments:* VT 6 (1956) 372-396; I. L. Seeligmann, *Aetiological Elements in Biblical Historiography:* «Zion» 26 (1961) 141-169 (en hebreo con resumen en inglés); B. S. Childs, *A Study of the Formula «until this Day»:* JBL 82 (1963) 279-292; A. Ibáñez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico. Las etiologías etimológicas del Pentateuco:* «Scriptorium Victoriense» (Vitoria, España) 10 (1963) 161-176, 241-275; Cl. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis,* en *Forschung am Alten Testament* (Munich 1964) 39-47; S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch:* BZAW 90 (1964) Excursus, 78-86; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament:* BZAW 108 (1968); F. Golka, *Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament:* VT 20 (1970) 90-98.

que se está refiriendo y que se quiere confirmar con ese testimonio. Por otra parte, la etiología sólo suele afectar a ciertos detalles del relato. Por ejemplo, los montones de piedras que señalan la sepultura de Acán y la del rey de Ay y que subsisten «hasta el día de hoy» (Jos 7,26; 8,29), como conclusión de la historia de la transgresión del anatema contra Jericó o de la conquista de Ay; otro tanto cabe decir de la gruta cerrada con grandes piedras que se pueden ver «hasta el día de hoy» (Jos 10,27), como conclusión a la historia de la guerra contra los cinco reyes amorreos. Existían muchos montones de piedras y muchas grutas obstruidas: ¿por qué se habría dado una razón especial de esas dos rimas de piedras y de esa gruta, si no hubiera habido en un principio una tradición vinculada a esos lugares? Hay que reconocer que, en muchos de esos relatos, los rasgos etiológicos son secundarios y que hay muy pocos relatos que sean totalmente etiológicos. Y, remontándonos más arriba, si no hubiera habido nunca guerras entre los israelitas y los cananeos, si no hubieran tenido nunca lugar acciones de conquista, a nadie se le habría ocurrido jamás explicar de esa forma fenómenos locales. El aspecto etiológico de un relato no constituye necesariamente una leyenda. La historicidad de una tradición es independiente de los rasgos etiológicos que pueda poseer.

También se ha reprochado a Alt y Noth no haber contado con los testimonios externos, en concreto con el de la arqueología. Sin embargo, ninguno de ellos descuida totalmente la arqueología, sino que critican su testimonio y las conclusiones que de ella se sacan. Es posible que esta crítica haya sido demasiado negativa, pero ha sido una reacción saludable contra un uso excesivo de la arqueología por parte de la teoría que pasamos a exponer.

3. *Teoría de W. F. Albright* [9]

La incertidumbre de los relatos bíblicos no hace fácil la historia de la conquista; pero los testimonios de la arqueología nos permiten afirmar que hubo realmente una conquista y fijar con cierta aproximación la fecha: la fase principal se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIII. La destrucción de las últimas ciudades cananeas de Debir (Tell Beit Mirsim) y Betel tuvo lugar en el siglo XIII. La destrucción de Laquis debe datarse en torno al 1200 a. C. La última ocupación del Bronce Reciente en Jasor se detiene a finales del siglo XIII. En todos estos casos, las ciudades cananeas importantes son reemplazadas, con o sin intervalo, por una ocupación mucho más pobre; como esta ocupación coincide con el asentamiento de los israelitas, éstos pueden ser tenidos por los responsables de las destrucciones. No vale objetar que Jericó fue destruida en

[9] Además de BASOR 74 (abril 1939), citado en la nota 7, y de los artículos de detalle sobre diferentes lugares bíblicos: *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York ³1963) 24-34; *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition* (Baton Rouge 1966) 3-21.

el siglo XIV: los últimos estratos del Bronce Reciente fueron corroídos por el viento y la lluvia durante los cuatro siglos que separaron su destrucción, en tiempos de Josué, de su reocupación, en la época de Ajab. En cuanto a Ay, la tradición transfirió a esta «ruina» el relato de la toma de la ciudad vecina Betel. Siquén y Gabaón tienen un papel importante en los relatos de Josué, pero no se trata de su conquista; su importancia estriba en que los israelitas encontraron parientes en esas ciudades o consiguieron aliados. En todo caso, no es posible sostener la teoría general de una infiltración pacífica y gradual de grupos nómadas. Hay que afirmar que los israelitas se establecieron por una conquista y que Josué desempeñó un papel en ella. No obstante, también es verdad que la tradición ennobleció ese papel y atribuyó a Josué conquistas que fueron posteriores.

Estas conclusiones han merecido una amplia acogida, especialmente en América, entre los discípulos de Albright, quienes las han difundido y a veces completado y matizado. G. E. Wright [10] las ha recogido y ha intentado conciliar la presentación de Jos 1-11 con la de Jue 1: Josué sólo se había dedicado a conquistar cierto número de ciudades clave del sur de Canaán; algunas acciones locales terminaron después la conquista. J. Bright [11] sigue la misma línea, aunque es menos categórico en cuanto al valor de la prueba arqueológica. Esta no es decisiva, pero hace inclinar la decisión en favor de la historicidad sustancial de los relatos bíblicos; es lo que él llama «balanza de probabilidad». J. A. Soggin [12] acepta como válida esta nueva categoría. La conclusión a que llega Bright es que, «por compleja que fuera la ocupación israelita de Palestina, y por esquemática que sea la narración de Josué, se puede considerar como cierto que en la última parte del siglo XIII tuvo lugar una irrupción violenta en el país». Más recientemente, P. Lapp [13] ha pasado cuidadosamente revista a los resultados del trabajo arqueológico en Palestina y Transjordania; sostiene que Albright y sus discípulos pueden haber exagerado el alcance de los testimonios sacados de la arqueología, pero confiesa que se siente más cómodo con esta solución, que conecta con la tradición bíblica, que con la de M. Noth.

Frente a estas aprobaciones sin reservas o con ciertas reticencias, se han producido oposiciones motivadas especialmente por parte del mis-

[10] G. E. Wright, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia ²1956) 39-40; *Biblical Archaeology* (Filadelfia ²1962) 69-84; *Archaeology, History and Theology*: «Harvard Divinity School Bulletin» 28 (1964) 85-96; *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1*: JNES 5 (1946) 105-114.

[11] J. Bright, *Early History*..., 87 89; *History*, 117-120.

[12] J. A. Soggin, *Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries*: BibArch 23 (1960) 95-100; *Alttestamentliche Glaubenszeugnisse und geschichtliche Wirklichkeit*: TZ 17 (1961) 385-398, espec. 396-397.

[13] P. Lapp, *The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology*: «Concordia Theological Monthly» 38 (1967) 283-300; *Biblical Archaeology and History* (Nueva York-Cleveland 1969) 107-111.

mo M. Noth y de M. Weippert [14]; las resumimos a continuación. No hay hechos arqueológicos puros, sólo hay hechos interpretados. A falta de documentos escritos hallados en las ruinas, la arqueología es muda sobre la causa y los autores de una destrucción. Esta pudo ser ocasionada por un terremoto o un gran incendio o por un ataque enemigo. En este último caso es posible que los enemigos no vinieran del exterior del país; en una época en que la dominación egipcia era simplemente nominal, las guerras entre las ciudades constituían un mal endémico. Y si el enemigo es un invasor, no hay que olvidar que los israelitas no fueron los únicos que penetraron en Canaán por esas fechas: lo hicieron también los Pueblos del Mar. De hecho, esa época significa una transformación profunda de toda la cuenca oriental del Mediterráneo, y resulta, por tanto, muy difícil determinar qué parte correspondió a los israelitas. La oposición entre la cultura de finales del Bronce Reciente y la de comienzos de la Edad de Hierro no es suficiente para señalar la invasión de los israelitas: se trata, también aquí, de un fenómeno general, y no fueron los israelitas quienes provocaron esta ruptura de todo un orden político y cultural; ellos se aprovecharon simplemente de él. Por consiguiente, el testimonio de la arqueología tiene poco peso para hacer inclinar la «balanza de probabilidad» en favor de una conquista guerrera de Canaán por parte de los israelitas. La última palabra, como la primera, corresponde a la crítica literaria y a la crítica de las tradiciones.

Lo más grave es que las objeciones contra la teoría arqueológica suelen proceder de los mismos arqueólogos que han excavado los lugares. El último juicio expresado por Miss Kenyon respecto a Jericó dice así: «Resulta imposible asociar la destrucción de Jericó con esa fecha (el éxodo en el siglo XIII a. C.). La ciudad pudo ser destruida por otro de los grupos hebreos, cuya infiltración es, como se reconoce generalmente, una historia complicada. También es posible que la localización de una historia dramática de asedio y conquista en Jericó sea la explicación etiológica de una ciudad en ruinas. La arqueología no puede dar la respuesta» [15]. Respecto a Ay, Judith Marquet-Krause llega a esta conclusión: «Los caps. 7 y 8 de Josué, que podían considerarse como históricos, forman parte de una leyenda» [16]. El último arqueólogo que ha excavado en Ay, J. Callaway, piensa que el largo relato bíblico tiene como único fundamento que los israelitas tomaron, después de asentarse, una ciudad fundada por otros inmigrantes sobre las ruinas de la ciudad del Bronce Antiguo; y, extendiendo su conclusión, dice: «No podemos seguir sosteniendo que la conquista de Canaán por los invasores israelitas explique la destrucción de las ciudades del Bronce Reciente, en Laquis,

[14] M. Noth, *Der Beitrag der Archäologie*, citado en la nota 5; M. Weippert, *Die Landnahme* (citado en la nota 3) 124-132.

[15] K. M. Kenyon, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas (Oxford 1967) 273; cf. su asistente en la excavación, H. J. Franken, *Tell es-Sultan and Old Testament Jericho*: OTS 14 (1965) 189-200.

[16] J. Marquet-Krause, *Les fouilles de 'Ay (Et-Tell)* (París 1949) 24.

Tell Beit Mirsim y Jasor» [17]. En cuanto a Gabaón, J. B. Pritchard declara que, según los testimonios de la arqueología, no existía en ese lugar ninguna ciudad de cierta importancia en la época de Josué; y prosigue: «Las anomalías que aparecen en los resultados arqueológicos sobre tres lugares que ocupan un puesto preeminente en los relatos de la primera parte del libro de Josué (Jericó, Ay y Gabaón) sugieren que hemos llegado a un callejón sin salida al intentar apoyar con pruebas arqueológicas la interpretación tradicional» [18].

4. *Teoría de G. E. Mendenhall* [19]

La oposición entre las dos tesis precedentes parece insuperable; por eso G. E. Mendenhall ha propuesto una solución original. Los antepasados de los israelitas no eran «nómadas» ni «seminómadas». El antiguo Oriente, antes de que aparecieran las grandes tribus camelleras, no conoció contraste entre sedentarios y «nómadas»; éstos eran pastores asociados a la vida del poblado. La «tribu» no es producto de una descendencia genealógica; es una unidad social que trasciende el grupo del poblado: sus miembros le prometen lealtad y ella les asegura en cambio su protección colectiva. No había oposición entre cultivadores y pastores, sino entre poblado y ciudad. Esta oposición existió en Canaán, donde los habiru/hebreos son grupos que se evadieron a la autoridad de las ciudades. Israel, asimilado en la Biblia a los habiru, tiene el mismo origen que éstos. No hubo desplazamientos de población ni inmigraciones de importancia; se produjo simplemente una rebelión de los campesinos contra los Estados-ciudades cananeos. Lo que hizo cristalizar ese movimiento fue la llegada de un grupo de cautivos que huyeron de Egipto y estaban unidos por una misma fe en un nuevo dios, Yahvé, con el que tenían una alianza y al que habían transferido todos los atributos de los soberanos humanos. Al llegar al oeste del Jordán, polarizaron en torno suyo los movimientos de resistencia, expulsaron o mataron a los reyes y destruyeron las ciudades. Israel no es un grupo étnico que se convirtió en una comunidad religiosa, sino una comunidad religiosa que fue adquiriendo en el trascurso de la historia cierta unidad étnica en virtud de los matrimonios interiores y de la resistencia a las aportaciones étnicas exteriores.

Esta teoría, que ha suscitado pocas reacciones [20], es difícil de aceptar. No tiene en cuenta la convicción que tuvo siempre Israel de haber sido primero extraño a la población de Canaán y de haber llevado durante mucho tiempo una vida pastoril. Mendenhall no sólo olvida la tradición de la estancia en el desierto, después de la salida de Egipto, sino también toda la tradición patriarcal. Esta tradición corresponde a lo que actualmente sabemos, gracias a los documentos de Mari, sobre los nómadas de Siria en el II milenio; Mendenhall da una falsa imagen de esos nómadas. Su concepción de la tribu, fundada sobre una comunidad de sentimientos e intereses y no sobre lazos de sangre, va en contra de todos los datos bíblicos y de los análisis de la sociología moderna [21]. No se puede identificar a los israelitas con los habiru sin hacer previamente muchas salvedades, y los habiru de la época de Amarna no desempeñaron el papel que Mendenhall les atribuye.

No obstante, conservaremos algunos elementos de esta teoría. El grupo que trajo del desierto la fe en Yahvé era sólo uno de los elementos del futuro Israel y era poco numeroso; pero poseía cierta unidad étnica y reunió en torno suyo a otros grupos parientes que ya estaban instalados en Canaán, aunque habían venido del exterior. La teoría se aplicaría con facilidad a algunas tribus del norte, muy mezcladas con los cananeos, cuyos príncipes prestaban sus servicios; pero, al llegar el grupo de Josué, con la fe en Yahvé y la ideología de la guerra santa, se habrían rebelado contra ellos. Volveremos sobre esto en su momento.

En una palabra, están en conflicto dos soluciones principales: la de Alt-Noth, que se funda sobre todo en la crítica interna del texto bíblico, y la de Albright y sus discípulos, que se funda ante todo en el testimonio externo de la arqueología. Esta oposición entre los hombres de los textos y los hombres de los monumentos, entre los críticos literarios y los arqueólogos, no se limita a nuestro problema ni a la interpretación general de la historia bíblica. Resulta muy instructivo comparar las discusiones que enfrentan a los defensores y adversarios de la historicidad de la guerra de Troya. El paralelismo es sorprendente. Las etapas que separan esta guerra de la recensión «canónica» de la *Ilíada* y la *Odisea*, en el siglo VI a.C., son de la misma extensión y naturaleza que las que separan la «conquista» de Canaán en el siglo XIII de la composición final del libro de Josué por el redactor deuteronomista. Existen en ambos casos los mismos desacuerdos entre arqueólogos y críticos literarios y están expresados en términos extraordinariamente similares [22].

[17] J. Callaway, *New Evidence on the Conquest of 'Ai*: JBL 87 (1968) 312-320.

[18] J. B. Pritchard, en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt (Nashville-Nueva York 1965) 319.

[19] G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*: BibArch 25 (1962) 66-87.

[20] Las únicas críticas motivadas que conozco, son las de M. Weippert, *Die Landnahme*, 59-123; P. Lapp: «Concordia Theological Monthly» (citado en la nota 13) 298-299. No he podido ver la crítica de J. A. Soggin, en el apéndice a su artículo *La conquista israelitica della Palestina nei sc. XIII e XII e le scoperte archeologiche*: «Protestantismo» 17 (1962) 194-208.

[21] Respecto a los árabes en concreto, cf. T. Ashkenazi, *La tribu arabe: ses éléments*: «Anthropos» 41-44 (1946-49) 657-672.

[22] Para el problema general del método y sobre este punto concreto, remito a mis dos artículos: *Method in the Study of Early Hebrew History*, y *The Bible in Modern Scholarship* (citado en la nota 18) 15-29, espec. 29, y con más detalle: *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, ed. J. A. Sanders (Nueva York 1970) 64-80.

Hay que buscar una solución que tenga igualmente en cuenta ambos grupos de testimonios, los de los textos y los de la arqueología; se debe criticar primero cada uno por sí mismo y después el uno por el otro. Es lo que nosotros intentaremos hacer. No llegaremos más allá de hipótesis: los orígenes de Israel, como los de todos los pueblos, están rodeados de oscuridad; caen en parte fuera del alcance del historiador [23].

[23] Cf. J. A. Soggin, *Alttestamentliche Glaubenszeugnisse*, citado en la nota 12.

Capítulo I

EL MARCO HISTORICO

Para comprender el asentamiento de los israelitas en Palestina hay que situarlo dentro del marco de la historia general. Es un período muy turbulento, a través del cual cambió radicalmente el aspecto del Oriente. El II milenio antes de nuestra era se había caracterizado hasta ese momento por una lucha entre las grandes potencias—Egipto, hititas, Mitanni, Asiria—, que había conducido a cierto equilibrio sancionado por el tratado de paz entre Ramsés II y Hattusil III. Egipto y los hititas compartían la influencia en Siria-Palestina. El período que vamos a presentar conoció el fin del dominio egipcio, la ruina definitiva del Imperio Hitita, la invasión de los Pueblos del Mar, la expansión militar de Asiria hacia el oeste y después su retirada. Al final del período, la imagen de Siria-Palestina se había hecho distinta: reinos neohititas en Siria del norte, Estados arameos en Siria central y Transjordania, nacimiento del poder marítimo de los fenicios, filisteos e israelitas asentados en Palestina.

I. Fin del dominio egipcio [1]

Este período abarca la mayor parte de la dinastía XIX, toda la XX y el comienzo de la XXI. Su cronología detallada depende, en primer lugar, de la fecha en que comenzó Ramsés II su largo reinado de setenta y dos años y dos meses. Esta fecha está en discusión. Según la indicación de una luna nueva, correspondiente a un día preciso del calendario egipcio, la astronomía señala como posibles fechas de su subida al trono el año 1304 o el 1290 a.C. Los peritos están desacordes, y algunos han cambiado varias veces de opinión. Nosotros nos quedamos por el momento con la fecha de 1290, que parece ser la que cuenta con mo-

[1] Bibliografía reciente: J. Cerny, *Egypt from the Death of Ramesses III to the End of the Twenty-first Dynasty*, en CAH II, 35 (1965); R. O. Faulkner, *Egypt from the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III*, en CAH II, 23 (1966); J. Vercoutter, *Die altorientalischen Reiche*, II: *Das Ende des 2. Jahrtausends* (Fischer Weltgeschichte 3; 1966) 267-293; W. Helck, *Geschichte des Alten Ägypten* (Handbuch der Orientalistik I 1,3; 1968) 184-205. Sobre nuestro problema concreto: W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden 1962) 240-255; A. Malamat, *The Decline of the Egyptian Rule in Canaan*, en *The World History of the Jewish People* (en hebreo) II (1967) 139-147 y notas 333-336.

tivos más sólidos [2]. Los argumentos no son totalmente decisivos [3], pero esta solución ha atraído los votos más recientes [4].

En este supuesto, la paz con los hititas, firmada el año 21 de Ramsés, tuvo lugar en 1269. Fue respetada por ambas partes, y el matrimonio de Ramsés II con la hija mayor de Hattusil III, trece años más tarde, la afianzó; es cierto que el faraón se casó después con otra de sus hijas [5]. En 1224 sucedió a Ramsés II su hijo Merneptah. Reinó por lo menos hasta 1214, ya que los documentos dan fe del décimo año de su reinado; y si es cierto el número de años que atribuye a su reinado Manetón, quizá gobernara hasta 1204. Pasaron los días gloriosos del Imperio, y Egipto se vio obligado a mantenerse a la defensiva. Al final del reinado de su anciano padre, la vigilancia de las fronteras se había aflojado y el ejército estaba descuidado: bandas de merodeadores libios, empujados desde el oeste por el hambre, se habían infiltrado en el delta. En el año quinto de Merneptah [6] se produjo un ataque masivo. Los libios, bajo la guía de su príncipe, Maraye, se lanzan al ataque. Este había traído consigo a sus doce esposas y a sus hijos, lo cual pone de manifiesto la intención de establecerse en el delta. Los libios tenían por aliados a algunas tribus emparentadas: los meshwesh y los qahaq, así como ciertos grupos que habían venido del norte por el mar. Es la primera vez que se menciona, en los textos egipcios, a los «Pueblos del Mar», sobre los que volveremos más adelante. Los coaligados fueron vencidos, y Egipto trató a los prisioneros con una crueldad sin límites.

En varios textos se celebró esta victoria. Hay uno que debe retener nuestra atención; se trata de la famosa «estela de Israel» descubierta en 1895 por Fl. Petrie en el templo funerario de Merneptah, en Tebas, y que está actualmente en el Museo de El Cairo [7]. Es un himno o, mejor dicho, una serie de himnos que celebran la victoria libia. La estela no añade nada nuevo a lo que dicen los textos de género histórico hallados en otros lugares; pero manifiesta el alivio que se experimentó al liberarse de los invasores, así como el trato infligido a los prisioneros ponía de relieve la gravedad del peligro que se había corrido. La estela termi-

2 Cf. especialmente el estudio de E. Hornung, *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches* (Wiesbaden 1964).

3 K. A. Kitchen: ChrEg 40 (1965) 310-322 (recensión de Hornung); ChrEg 43 (1968) 321-322 (recensión de Redford); M. B. Rowton, *The Material from Western Asia and the Chronology of the Nineteenth Dynasty of Egypt*: JNES 25 (1966) 240-258.

4 D. B. Redford, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty* (Toronto 1967) 183-208; J. von Beckerath: ZDMG 118 (1968) 18s; W. Helck, *Geschichte des Alten Ägypten* (1968) 141. Sin embargo, la fecha de 1304 la mantiene H. L. Thomas, *Archaeological Implications of Near Eastern Chronology*: «Opuscula Atheniensia» 8 (1968) 11-12, espec. 21-22, en virtud de los sincronismos con Mesopotamia.

5 K. A. Kitchen, G. A. Gaballa, *Ramesside Varia*, II,1: *The Second Hittite Marriage of Ramesses II*: ZSA 96 (1969) 14-18.

6 Un texto de Amada habla de un ataque en el año cuarto: A. Abd-el-Hamid Youssef: ASAE 58 (1964) 273-280; pero debe de ser un error.

7 Texto: ANET 376-378; fotos: ANEP n. 342-343.

na con un himno, que ya no tiene relación directa con la victoria sobre los libios, sino que celebra los triunfos, reales o imaginarios, del faraón:

> Los príncipes están prosternados y dicen «¡Paz!» *(shalam)*,
> entre los Nueve Arcos, ni uno levanta la cabeza.
> Desolación para Tehenu (Libia), el Hattu está en paz.
> Canaán, con todo lo que tiene de malo, fue capturado.
> Ascalón fue deportado, nos apoderamos de Guézer.
> Yenoán se hizo como si no fuera nada.
> Israel fue devastado, ya no tiene simiente.
> El Huru se convirtió para Egipto en una viuda.
> Todos los países, en su totalidad, están apaciguados,
> todo el que era turbulento fue atado.

Es la primera mención de Israel en un texto ajeno a la Biblia y es la única mención de Israel en toda la literatura egipcia. Este texto nos plantea dos problemas. ¿Prueba que Merneptah hizo una campaña en Palestina? ¿Qué significa esa mención de Israel? Se ha negado que la acción militar de Merneptah en Canaán tenga carácter histórico, apoyándose en el carácter poético del texto y en la mención de Yenoán y Ascalón, que se hallan también en textos de Seti I y Ramsés II. Sin embargo, la intervención de Merneptah en Canaán se confirma por el epíteto «que redujo a Guézer», que le da la inscripción de Amada [8]. Ya hemos discutido la mención de Israel al hablar de la fecha del éxodo [9]. No cabe concluir a partir de ese texto que hubiera una acción militar de Merneptah contra ese Israel. Aparte de que la Biblia no ha conservado ningún recuerdo de ella, los términos de que se sirve el himno son expresiones puramente convencionales y estereotipadas que, como las que van vinculadas a Ascalón, Guézer, Yenoán, pretenden mantener la ficción de un dominio efectivo de Egipto sobre Canaán.

El hecho de que al comienzo del himno se mencione a los hititas al lado de los libios ha llevado a algunos historiadores a pensar que Merneptah también había luchado contra los hititas o que, por lo menos, éstos habían estimulado a los libios y a los Pueblos del Mar a que atacasen a Egipto. Pero lo único que dice el texto es que el Hattu seguía en paz. Aún más, el texto histórico más extenso sobre la guerra libia nos dice que Merneptah había enviado trigo a los hititas que padecían hambre [10]. La amenaza de los Pueblos del Mar aconsejaba un acercamiento entre los dos Estados, ya que debían formar un frente común contra ellos. El interés que tomaba Merneptah por los asuntos del norte aparece también en el hecho de que en Ras Samra se ha encon-

8 J. Breasted: ARE III, § 606; mejor: ASAE 58 (1964) 273ss.

9 Cf. vol. I, p. 371.

10 Gran Inscripción de Karnak, línea 24: J. Breasted: ARE III, § 580; cf. G. A. Wainwright, *Meneptah's Aid to the Hittites*: JEA 46 (1960) 24-28.

trado una espada grabada con su sello: seguramente fue enviada como regalo [11].

Aparte de la «estela de Israel», existen otros documentos que indican que Merneptah mantenía cierto control sobre Siria-Palestina. Se conserva un extracto del registro del jefe de servicio egipcio en la frontera oriental durante el tercer año del faraón [12]. En once días se vieron pasar dos correos que salían de Egipto y llevaban tres despachos, uno de los cuales era para el príncipe de Tiro. Otra entrada del mismo diario menciona a un oficial que venía de las «fuentes de Merneptah, que se encuentran en las colinas»; se ha intentado situar ese lugar en «Me Neftóaj», «las aguas de Neftóaj», que, según Jos 15,9; 18,15, sería un punto de la frontera entre Judá y Benjamín, el Liftah actual, cerca de Jerusalén, donde habría entonces un puesto egipcio [13]. Pero la hipótesis es frágil [14]. Es más probable que el nombre se refiera a un punto de agua situado en la ruta militar entre Egipto y Gaza. Como sucedía ya en el Imperio Medio, también ahora se admitía en Egipto a grupos de pastores que iban en busca de pastos mejores: un modelo de carta del octavo año de Merneptah describe la entrada y el registro de clanes shasu de Edom en la fortaleza de Merneptah [15]. También sucedía alguna vez que se fugaban esclavos de Egipto, y se les buscaba sin cejar al otro lado de la frontera [16]. Además de los textos, algunos hallazgos arqueológicos atestiguan la presencia egipcia: un reloj de sol portátil con el sello de Merneptah, en Guézer [17]; un cuenco con una inscripción hierática del cuarto año, probablemente de Merneptah, en Tell ed-Duweir = Laquis [18]; una fortaleza en Betsán, construida probablemente bajo Merneptah [19]. Pero estos testimonios sólo se refieren a ciertos lugares en que conservaba Egipto algunas guarniciones; fuera de ellas, la seguridad del país no estaba garantizada. Una composición literaria, destinada a la formación de los alumnos escribas, describe de forma divertida y exagerada los infortunios que aguardan a un mensajero real que atraviesa Canaán por caminos horribles e infestados de beduinos salteadores [20].

A Merneptah le sucedieron varios faraones sin importancia. El último soberano de la dinastía XIX fue la reina Tausert, que reinó en fecha desconocida, a comienzos del siglo XII. Se ha encontrado en Deir Alla una vasija con su nombre [21]. La dinastía se termina con disturbios: la conclusión histórica del gran papiro Harris [22] dice que cierto asiático, Irsu, llegó a ser jefe y dominó al país. Es posible que Irsu [23] sea otro nombre del gran canciller Bay, que era probablemente un extranjero y ejerció un poder efectivo al final de la dinastía [24].

11 Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* III (París 1956) 169-178.
12 ANET 258-259; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Londres 1954) 108-113.
13 M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT; J1953) 88; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (1967) 143; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) 173.
14 D. Leibel: «Yediot» 28 (1964) 255-256 (en hebreo).
15 ANET 259a; R. A. Caminos, *loc. cit.*, 293-296; W. Helck: VT 15 (1965) 38-40. No se puede fechar esta carta bajo Seti II (Caminos y otros), ya que este faraón sólo reinó seis años.
16 ANET 259b: R.A. Caminos, *loc. cit.*, 254-258,
17 E. J. Pilcher, *Portable Sundial from Gezer*: PEFQS (1923) 85-89.
18 O. Tufnell, *Lachish IV* (Londres 1958) 133.
19 Sobre la fecha, cf. B. Maisler: BIES 16 (1951) 14-19 (en hebreo).
20 *Papiro Anastasi I*, trad. en ANET 475-479. Sobre la fecha, cf. A. Gardiner *Egypt of the Pharaos* (Oxford 1961) 274; R. O. Faulkner *(loc. cit.* en la nota 1) 21.

El fundador de la dinastía XX, Setnekhté, se volvió a hacer con el poder y, pasados dos años, se lo dejó a su hijo, Ramsés III. Reinó éste treinta y dos años, y, aunque las fechas no son seguras, las últimas propuestas establecen su reinado, con un año o dos de diferencia, entre 1184 y 1152 [25]. Fue el último de los grandes faraones guerreros. Su reinado constituye el esplendor final del Imperio Egipcio. Ramsés III se propuso expresamente imitar a su glorioso antecesor Ramsés II. Incluso le imitó en la narración y representación de sus hazañas militares, las cuales cubren los muros de su templo funerario en Medinet Habu. Existen, en concreto, varias listas de países conquistados que copian las de Ramsés II e incluso de Tutmosis III. Podemos, no obstante, sacar algunos datos históricos de ellas.

En el año quinto tuvo lugar una guerra contra los libios, que intentaban, como bajo Merneptah, adueñarse del delta. Sin embargo, en esta ocasión no se menciona a los Pueblos del Mar, excepto en una de las inscripciones de Medinet Habu, que mezcla las dos campañas, del año quinto y del octavo [26]. Los enemigos fueron vencidos. En el año octavo surgió un peligro mucho más grave. Se produjo una nueva acometida, verdaderamente formidable, de los Pueblos del Mar. Llegaban en barcos y en convoyes a lo largo de la costa. Fueron vencidos por tierra y por mar. Pero, mientras los relieves de Medinet Habu dan una representación extremamente viva del combate naval, el ampuloso texto que los acompaña es tan impreciso que los historiadores no comparten la misma opinión: unos sitúan los combates en Siria y a lo largo de su costa, a la altura de Arvad; otros los localizan en la frontera de Egipto, en las desembocaduras del Nilo, y en la costa sur de Palestina. Volveremos sobre ello cuando nos refiramos a los Pueblos del Mar. Algunos de los pueblos vencidos, al menos los filisteos y los zakkala, se establecieron en Palestina o, mejor dicho, los instaló allí Ramsés III, quien les

21 J. Yoyotte: VT 12 (1962) 464-469.
22 J. Breasted: ARE IV, § 398.
23 Del nombre propio hay testimonios en Ras Samra y Egipto, cf. W. A. Ward: JNES 20 (1961) 32-33.
24 A. Gardiner, *Egypt of the Pharaos*, 282; J. Yoyotte: VT 12 (1962) 468; W. Helck, *Geschichte*, 191 en nota. Cf. vol. I, p. 292.
25 Es la fecha de E. Hornung; J. Vercoutter señala 1182-1151; W. Helck, *Geschichte*, propone 1183-1152.
26 W. F. Edgerton-J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago 1936) 19-34.

confió la defensa de aquellos territorios, que seguían bajo dominio egipcio.

En el año undécimo, Ramsés III tuvo que rechazar un nuevo ataque de los libios. Unidos a los meshwesh y a cinco tribus de las que no hay más noticias, los libios consiguieron al principio algunas victorias, pero al fin fueron repelidos; la batalla decisiva se libró en los confines del desierto del oeste. Los relieves de Medinet Habu representan también escenas de batallas en Siria, Hattu y Amurru. Pero, por lo general, se piensa que esas batallas carecen de fundamento histórico y se cree que las escenas alusivas a ellas son copia de las de Ramsés II. No obstante, también en el pequeño templo de Mut, en Karnak, aparecen escenas de guerra en Siria. Es más segura una campaña contra los shasu de Seír, que se menciona en el papiro Harris [27]. Pero esto tuvo lugar en el desierto próximo a Egipto, en el sur de Palestina; Egipto continuaba explotando, como bajo Seti I y Ramsés II, las minas de cobre de la Arabá [28].

En cuanto al resto de Canaán, Egipto afianzó de nuevo su presencia en ciertos puntos estratégicos. Betsán tenía por esa época una guarnición, compuesta en parte por mercenarios de los Pueblos del Mar. Conocemos el nombre de su comandante. Ramsés-Weser-Khepesh, inscrito en bloques que proceden de su residencia y que llevan el sello de Ramsés III [29]. Además, el faraón tenía su estatua en Betsán [30]. En Meguido se ha encontrado un modelo de plumero de marfil a nombre de un «mensajero real para todos los países extranjeros», con el sello de Ramsés III [31]. El nombre de éste se lee también en un fragmento de vasija, en Guézer [32]. En Bet-Semés, Tell el-Farah del sur y Laquis se han recogido escarabajos de Ramsés III. Según el gran papiro Harris, Ramsés III había mandado construir un templo funerario cerca de un templo de Amón en Gaza, y las rentas de nueve ciudades de Canaán estaban consagradas a Amón [33].

El gran papiro Harris fue redactado al morir Ramsés III y depositado en su tumba. El faraón murió en 1153, en el año 32 de su reinado. Le sucedieron ocho reyes que llevaron el mismo nombre (de Ramsés IV a Ramsés XI), bajo los cuales Egipto fue en rápida decadencia. Perdió definitivamente sus posesiones en Asia. Es cierto que se han encontrado escarabajos de Ramsés IV en Tell es-Safi, Tell Zakariah y Guézer, un escarabajo de Ramsés XI en Tell el-Farah del sur, una plaqueta esmaltada a nombre de Ramsés IX (¿o X?) en Guézer; pero todos

27 J. Breasted: ARE IV, § 404.

28 B. Rothenberg: «Bible et Terre Sainte» 123 (julio-agosto 1970) 6-14.

29 Frances M. James, *The Iron Age at Beth Shan* (Filadelfia 1966); apéndice D por W. A. Ward, 161-75.

30 A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (Filadelfia 1930) 38 e ilustr. 51.

31 G. Loud, *The Megiddo Ivories* (Chicago 1939) 11 e ilustr. 62-63.

32 R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer* II (Londres 1912) 235 y fig. 388 (falsamente atribuido a Ramsés II).

33 J. Breasted: ARE IV, § 219, 384.

estos pequeños objetos no significan nada. Es más significativa la base de una estatua de bronce a nombre de Ramsés VI (hacia 1140 a. C.) encontrada en Meguido [34]; es el último testimonio de una presencia egipcia en Canaán. Bajo Ramsés VI se abandonó también la explotación de las minas de turquesa en el Sinaí: la frontera de Egipto había retrocedido al istmo de Suez.

En la segunda mitad del reinado de Ramsés XI, último soberano de la dinastía XX, Egipto atraviesa una grave crisis interna. Estalla el conflicto entre el poder central y el poder de los grandes sacerdotes de Amón en Karnak. El sumo sacerdote Herihor toma en sus manos el poder en el Alto Egipto. Salvo raras excepciones, no se atreve a darse el título de rey, pero instituye una nueva era de datación. Simultáneamente, un tal Nesbenebned (al que los historiadores, a partir de Manetón, llaman Esmendes) se arroga el poder en el delta y reside en Tanis; tampoco él toma el título de rey, pero el poder de Ramsés XI apenas si era más que nominal. Egipto dejó de ser una gran potencia.

En el relato del viaje de Wenamón [35] tenemos un testimonio extraordinariamente interesante sobre el debilitamiento de Egipto por esta época y sobre la situación en Siria-Palestina. Es una historia novelada, pero verídica, escrita poco después de los acontecimientos. Cuando estaba todavía Ramsés III en el poder, Herahor envió a Wenamón a Biblos para que trajera madera con que arreglar o rehacer la barca sagrada de Amón; a fin de dar más realce a esa misión, se mandó con él una estatua de Amón-del-camino. Portador de una carta de Herihor para Esmendes, llega a Tanis y se embarca en un navío sirio. Arriba a Dor, donde el príncipe Béder le trata bastante bien; pero se niega a intervenir contra uno de sus marinos que le había robado. Wenamón sale de nuevo en un barco que pertenece a los zakkala y, al parecer, se desquita de su pérdida robando a éstos. Después de una breve escala en Tiro, llega a Biblos. El rey de Biblos, Zakarbaal, se niega durante un mes a recibirlo y sólo accede después de la intervención de un joven inspirado de su corte, que pide que se reciba a Wenamón y a su dios. Pero Zakarbaal le trata con menosprecio y declara que él es el dueño de su país y que no entregará nada sin que se le pague. Wenamón se ve obligado a enviar un mensajero a Egipto y esperar a que llegue todo un cargamento de mercancías. Recibe por fin la madera y se dispone a salir; pero cruzan frente a Biblos navíos de los zakkala, seguramente con la intención de recuperar el dinero que Wenamón les había robado. Zakarbaal se niega a prender a Wenamón, pero lo entrega a sus enemigos, embarcándolo en un navío. Wenamón logra escaparse. Arrastrado por una tempestad va a parar a la costa de Chipre, cuyos habitantes inten-

34 G. Loud, *Megiddo II* (Chicago 1948) 135.

35 ANET 25-29; G. Lefèbvre, *Romans et Contes égyptiens* (París 1949) 204-220; J. Leclant, *Les relations entre l'Égypte et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expédition d'Alexandre*, en *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, ed. W. Ward (Beirut 1968) 9-31.

tan matarlo. Pide justicia a la reina de Chipre... Y aquí se interrumpe bruscamente el relato de sus aventuras. Se ve que Egipto ha perdido todo poder y prestigio en Asia. En Dor, Biblos y Chipre es maltratado el mensajero de Amón. El rey de Biblos ya no reconoce la soberanía de Egipto y quiere tratar los asuntos comerciales sobre una base de igualdad. El Mediterráneo oriental, que era antaño un mar egipcio, es cruzado solamente por navíos sirios y de los piratas zakkala.

A la muerte de Ramsés XI, hacia 1070, Esmendes se convierte en el primer faraón de la dinastía XXI y es reconocido nominalmente por Herihor. Pero Egipto continúa dividido; es un período oscuro y turbio, durante el cual los sumos sacerdotes de Amón, sucediéndose unos a otros dentro de la misma familia, forman una dinastía paralela a la de los reyes y conservan el poder efectivo en el sur del país. Se producen en seguida otras disensiones intestinas [36].

Así, pues, a partir del final del reinado de Ramsés II se degradó rápidamente el control egipcio sobre Palestina, a pesar del intento de Ramsés III por recuperarlo. No obstante, Merneptah aseguraba su soberanía sobre todo Canaán y conocía la existencia de un grupo llamado Israel; Ramsés III, muerto en 1152 a.C., mantenía fuerzas de ocupación en Betsán y probablemente en otros lugares; bajo Ramsés VI, hacia 1140 a.C., hay todavía noticias de una presencia egipcia en Meguido. Este período abarca el tiempo del asentamiento de los israelitas en Canaán y una parte de la época de los Jueces. Por tanto, resulta extraño que los libros de Josué y Jueces no hagan ni una sola vez alusión a Egipto ni a sus tropas. Ello se debe a que no se produjo ningún choque entre los israelitas y los egipcios. Estos sólo controlaban la llanura costera con Gaza y la ruta estratégica hacia el norte, la llanura de Yizreel y Betsán. Veremos que ninguna de las ciudades en que hemos descubierto testimonios de una efectiva presencia egipcia (Gaza, Guézer, Meguido, Betsán e incluso Laquis) fue ocupada por los israelitas en el momento de asentarse en Canaán. En el resto del país el dominio egipcio era puramente nominal.

II. Ruina del Imperio Hitita [37]

El fin del dominio egipcio sobre Asia había sido precedido por la ruina del Imperio Hitita. La documentación hitita se interrumpe del todo al final del siglo XIII; los grandes lugares hititas que se han excavado (la capital Boghazkoi y las ciudades de Kultepe, Alacá y Alishar) están totalmente destruidos. Los hititas, que habían sido una de las grandes potencias del Oriente Próximo y los rivales, a veces venturosos, de Egipto, desaparecen del mapa y de la historia. Las condiciones en que se produjo la catástrofe permanecen oscuras debido a que la cronología hitita de este período es incierta, los documentos escritos son escasos y los autores de las destrucciones siguen en el anonimato. A pesar de todo, algunos textos recientemente descubiertos en Boghazkoi y Ras Samra proyectan alguna luz sobre los últimos días del Imperio Hitita.

A Hatusil III, que había firmado con Ramsés II la paz de 1269, le sucedió su hijo Tudhalia IV, en torno a 1250-1220. Se mantuvo la paz con Egipto, y los hititas conservaron el control de Siria del norte. Pero su posición se vio amenazada por Asiria [38] la cual, bajo Tukulti-Ninurta I (1244-1208), había penetrado en el norte de Mesopotamia, había subyugado a Babilonia e intentaba extenderse hacia el oeste. Tudhalia, que había saludado amistosamente la subida de Tukulti-Ninurta al trono, se declaró enemigo suyo y estableció un bloqueo comercial contra Asiria. No parece, sin embargo, que el conflicto fuera más allá de las incursiones asirias al oeste del Eufrates y de algunos enfrentamientos de poca importancia cerca de la frontera. Una sublevación interior y el asesinato de Tukulti-Ninurta, al que siguieron varios reyes insignificantes, pusieron fin a la amenaza asiria.

En Asia Menor, Tudhalia IV se extendió hacia el noroeste e incorporó el país de Assuwa, que constituirá más tarde una parte de la provincia romana de Asia, cuyo nombre se hizo extensivo a todo el continente. Pero donde se condensaban las nubes era al oeste de Asia Menor. Un tal Attarissiya, un hombre del país de ahhiyawa, pretendía forjarse un reino a expensas de las provincias occidentales del Imperio Hitita. Cuando se descubrieron estos textos, en 1924, E. Forrer [39] propuso identificar a los ahhiyawa con los aqueos y a Attarissiya con el rey de Micenas Atreo, y estableció otros paralelismos entre los nombres personales de los textos de Boghazkoi y los de la Grecia prehomérica. F. Sommer [40] lo criticó con toda severidad, rechazando tales equivalencias como poco sólidas desde el punto de vista lingüístico. Además, los

[36] Sobre este período, cf. recientemente: H. Kees, *Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit* (Leiden 1964) con la recensión de E. Hornung: OLZ 61 (1966) col. 437-442; J. Cerny, en CAH II, 35 (1965); S. Wenig, *Einige Bemerkungen zur Kronologie der frühen 21. Dynastie:* ZÄS 94 (1967) 134-139.

[37] E. Laroche, *Suppiluliuma II:* RA 47 (1953) 70-78; H. Otten, *Neue Quellen zum Ausklang des Hethistischen Reiches:* MDOG 94 (1963) 1-23; A. Goetze, *The Hittites and Syria (1300-1200 B. C.)*, en CAH II, 24 (1965) 49-61. Pero la cronología y la historia de este período acaban de ser puestas en tela de juicio: H. Otten, *Die hethitischen Quellen und die altorientalische Chronologie* (Wiesbaden 1968); *Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwata-Textes (Studien zu den Boğasköy Texten* 11; Wiesbaden 1969); O. Carruba, *Die Chronologie der hethitischen Texte und die hethitische Geschichte der Grossreichzeit:* ZDMG, Suplement I (1969) 226-249. En concreto remontan al siglo XV algunos textos hititas que están fechados en el siglo XIII y que nosotros utilizamos. Las reacciones no se han dejado esperar: A. Goetze: JCS 22 (1968) 46-50; A. Kammenhuber: «Orientalia» 38 (1969) 548-552; H. G. Güterbock, *The Predecessors of Suppiluliuma again:* JNES 20 (1970) 73-77. Sobre el conjunto del problema: E. O. Forrer, *Der Untergang des Hatti-Reiches*, en *Ugaritica* VI (París 1969) 207-228; sobre todo, G. A. Lehmann, *Der Untergang des hethitischen Grossreiches und die neuen Texte aus Ugarit:* «Ugarit-Forschung» 2 (1970) 39-73.

[38] J. M. Munn-Rankin, *Assyrian Military Power 1300-1200 B. C.*, en CAH II, 25 (1967).

[39] E. Forrer, *Vorhomerische Grieschen in den Keilschriftexten von Boghazköi:* MDOG 63 (1924) 1-22.

[40] F. Sommer, *Die Aḫḫijavā-Urkunden* (Munich 1932).

textos hititas no requieren que Ahhiyawa sea un país de ultramar, sino que suponen más bien que es una región situada al noroeste de Asia Menor. Sin embargo, la mención de los ahhiyawa en los textos coincide con la expansión micénica en el Mediterráneo oriental y con el asentamiento de los aqueos en las islas de Creta, Rodas y Chipre y en ciertos puntos de la costa de Asia Menor. Los historiadores más recientes aceptan, al menos como posible, la identificación de los ahhiyawa con los aqueos, pero aún quedan contradictores [41]. La última hipótesis [42] es que los aqueos de Grecia habrían emigrado de Asia Menor a Grecia, donde habrían desarrollado la civilización micénica, en tanto que los que permanecieron en Asia son los que se llamaron posteriormente ahhiyawa de Boghazkoi. El problema queda abierto. En todo caso, es cierto que ese Attarissiya había expulsado a un tal Madduwatta (el nombre recuerda el de los primeros reyes de Lidia: Alyate y Sadyate), el cual se refugió junto a Tudhalia, que le asignó un pequeño reino vasallo en el oeste de Asia Menor.

Bajo el sucesor de Tudhalia, Arnuwanda III, la situación empeoró. Madduwatta desertó de Tudhalia, se alió con Attarissiya y se apoderó de todo el país de Arzawa, al suroeste de Asia Menor. Al mismo tiempo, se establecía en el nordeste un tal Mita. Se ha relacionado su nombre con el del frigio Midas, que la tradición griega sitúa en el siglo VIII a.C. El nombre podría significar una dinastía y señalaría la llegada de los frigios. En el norte, los bárbaros kashka, enemigos perpetuos de los hititas, amenazan el centro del Imperio. A todos estos peligros vienen a sumarse dificultades económicas. Ya hemos visto que Merneptah había enviado un cargamento de trigo para resolver un hambre.

Esta situación siguió deteriorándose bajo el reinado del hermano y sucesor de Arnuwanda, Suppiluliuma II, el último rey hitita del que tenemos noticias por los nuevos documentos de Ras Samra y de Boghazkoi [43]. Tres cartas enviadas al último rey de Ugarit, Ammurapi, hablan de envíos de trigo a los países hititas. Una de ellas afirma que es cuestión de vida o muerte [44]. Otra, escrita en vísperas de la ruina de Ras Samra, es la traducción ugarítica de un mensaje del rey hitita [45]: reclama víveres y añade: «el enemigo ha subido contra mí». Otros textos nos informan sobre estos adversarios. Los hititas habían establecido su dominio sobre Alashia, que coincide casi ciertamente con Chipre [46].

[41] Así, G. Steiner, *Die Aḫḫijawā-Frage:* «Saeculum» 15 (1964) 365-392. Pero las objeciones filológicas contra la identificación son rechazadas por J. Harmatta, *Zur Aḫḫijawā-Frage*, en *Studia Mycenaea*, ed. A. Bartonek (Brno 1968) 117-124.

[42] J. G. Macqueen, *Geography and History in Western Asia Minor in the Second Millenium B. C.:* AnStud 18 (1968) espec. 178-185; cf. J. Mellaart, *ibid.*, 189-190.

[43] H. Otten *(loc. cit.* en la nota 36); M. C. Astour, *New Evidence on the Last Days of Ugarit:* AJA 69 (1965) 253-258.

[44] *Ugaritica* V, n. 33.

[45] PRU V, n. 60.

[46] Bajo Tudhalia IV, según H. G. Güterbock, *The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered:* JNES 26 (1967) 73-81, y A. Goetze (lugar citado en la nota 36) 51-52; bajo Suppiluliuma II, según H. Otten *(loc. cit.* en la nota 36) y G. Steiner, *Neue Alašija Texte:* «Kadmos» I, 2 (962) 130-138. Pero cf. Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* V (París 1968) 744-753.

Bajo Suppiluliuma II, un texto [47] habla de tres encuentros navales con los «enemigos de Alashia» y los «navíos de Alashia». No se trata, sin embargo, de la población ni del rey de Chipre, sino que se debe de aludir a invasores extranjeros, ya sean los aqueos que colonizaron una parte de Chipre a finales del siglo XIII, ya sean los Pueblos del Mar que, según la inscripción de Ramsés en Medinet Habu, pasaron por Chipre [48].

Como los hititas no tenían flota, esa guerra naval fue llevada a cabo gracias a la ayuda de sus vasallos o aliados, especialmente de Ugarit. De hecho sabemos que la flota de Ugarit operó por entonces en dichas aguas. Se han encontrado en Ras Samra tres cartas que aluden a Chipre y a asuntos navales. En una de ellas [49], el gran intendente de Chipre informa al rey de Ugarit sobre una «transgresión» de sus marinos; cabe pensar que se pasaron al enemigo. Anuncia también que veinte barcos enemigos levaron anclas con rumbo desconocido. Otra carta [50], dirigida por el rey de Chipre a Ammurapi de Ugarit, responde a una carta perdida, en la que el rey de Ugarit anunciaba que se habían visto barcos enemigos en el mar; el rey de Chipre le aconseja que se apoye en sus propias tropas y carros y que espere a pie firme al enemigo. La respuesta (?) de Ammurapi [51] confirma la llegada de los barcos enemigos; fueron destruidas algunas ciudades. Todas las tropas de Ugarit están en país hitita y todos sus navíos se hallan en el litoral de Licia, en la costa sur de Asia Menor, al oeste de Cilicia; el país de Ugarit fue abandonado. Siete barcos enemigos bastaron para producir tantos daños; pero pueden venir más, y el rey de Ugarit pide a su colega de Chipre que le tenga al corriente.

Es evidente que estos últimos episodios están relacionados con la invasión de los Pueblos del Mar. Ugarit movilizó sus tropas para cortar el camino a los invasores. Pero esta resistencia fue vana. Nuestros documentos se interrumpen por esas fechas, y la arqueología registra la destrucción de la mayor parte de los lugares de Chipre, de Tarso (en la costa de Asia Menor), Ugarit, Alalakh (al este de Ugarit) y Tell Sukas (al sur de Ugarit), en Siria. Estos hechos coinciden con lo que dice la inscripción de Ramsés III, en Medinet Habu, a la que ya aludimos antes: «Ningún país logró resistir a sus armas, desde Hattu (Cilicia?), Cárquemis, Arzawa y Alashia, derrotados de golpe». Se montó un

[47] Texto KBO XII 38, Rev III, traducido y comentado por H. Otten *(loc. cit.* en la nota 36) 20-21.

[48] Sobre el aspecto arqueológico de esta presencia de los aqueos y Pueblos del Mar en Chipre, cf. en particular, V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors* (Oxford 1964) 196-202, 238-239; Cl. F. A. Schaeffer, *Götter der Nord- und Inselnvölker in Zypern:* AfO 21 (1966) 59-69.

[49] *Ugaritica* V, n. 22.

[50] *Ugaritica* V, n. 23.

[51] *Ugaritica* V, n. 24.

campamento en Amor (¿Celesiria?). Destruyeron a su pueblo, y su país quedó como si nunca hubiera existido [52].

Pero esta invasión de los Pueblos del Mar no explica la destrucción de los grandes lugares hititas del interior. Esta se debió a otros pueblos, que se aprovecharon del debilitamiento del Imperio: los kashka del norte [53]; los frigios, procedentes del noroeste; los mushki *(moschoi* de los griegos), venidos del nordeste [54]. La ruina del Imperio Hitita fue definitiva [55].

III. Los Pueblos del Mar [56]

La inscripción de Medinet Habu nos dice que los enemigos del norte, después de concentrarse en Amor, marcharon contra Egipto. Ramsés III movilizó sus guarniciones del Zahi (Fenicia-Palestina) y dispuso su flota en las «bocas del río». Se gloría de haber aniquilado a los que habían llegado hasta sus fronteras y a los que habían venido por mar [57]. Dado que el poder de Ramsés III no se extendía al norte de Palestina y que la expresión «las bocas del río» suele designar las desembocaduras del Nilo, lo más probable es que la batalla naval, representada con tanto colorido en los relieves de Medinet Habu, tuviera lugar en una de las desembocaduras del Nilo y que la batalla por tierra se librara en alguna parte de la costa de Palestina. Es decir, que la invasión de los

[52] ANET 262b; W. E. Edgerton-J. A. Wilson, *Historical Records of Ramsès III* (Chicago 1936) 53.

[53] E. von Schuler, *Die Kaškäer* (Berlín 1965) 66.

[54] R. D. Barnett, *Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age*, en CAH II 30 (1967) 3 y 6.

[55] Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* V (1968) espec. 753-768 (conclusiones), ha dado una explicación muy distinta de estos últimos sucesos. Ugarit y los otros grandes lugares del Bronce Reciente, en Asia Menor y Siria, habrían sido destruidos a comienzos del siglo XII, no por los Pueblos del Mar, sino por un terremoto o una cadena de terremotos. Estos pueblos invasores habrían respetado a Ugarit, porque éste habría abandonado a los hititas para aliarse con ellos contra Egipto. Las batallas de Ramsés III por tierra y mar se habrían librado en Siria del norte, cerca de la frontera sur de Ugarit, y no en la frontera de Egipto. Su principal argumento es una carta acádica encontrada en Ras Samra, enviada por un tal Sumiyanu o Sumitti, «el general», que mandaba las tropas apostadas al sur de Ugarit, la cual habla de una próxima intervención de Egipto. Pero el editor del texto, J. Nougayrol, *Ugaritica* V, n. 20, y más explícitamente en «Iraq» 25 (1963) 119-120, atribuye esta carta a la época de Amarna, en el siglo XIV a.C. No tiene, pues, nada que ver con la invasión de los Pueblos del Mar. Además, la hipótesis de Cl. F. A. Schaeffer es inconciliable con los otros textos que datan ciertamente de los últimos tiempos de Ugarit. Cf. la crítica de G. A. Lehmann: «Ugarit-Forschung» 2 (1970) 66-72.

[56] En general, P. Mertens, *Les Peuples de la Mer:* ChrEg 35 (1960) 65-88; G. A. Wainwright, *Some Sea-People:* JEA 47 (1961) 71-90; W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden 1962) 240-245; W. F. Albright, *Syria, the Philistines and Phoenicia*, en CAH II, 33 (1966) 24-33; R. D. Barnett, *The Sea Peoples*, en CAH II, 28 (1969).

[57] ANET 262; W. E. Edgerton, J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago 1936) 53-55.

Pueblos del Mar fue detenida a las puertas de Egipto. Según la cronología por nosotros adoptada, esa victoria del año octavo de Ramsés III tuvo lugar el 1175 a.C.

1. *Los Pueblos del Mar*

Los «Pueblos del Mar» siguen siendo uno de los enigmas de este período oscuro. Los textos egipcios los llaman «los extranjeros que venían de su país y de las islas del Gran Verde» o «los extranjeros del norte que estaban en sus islas». Los primeros en aparecer en la historia son los shardanos, los cuales, según las cartas de Amarna [58], prestan su servicio como mercenarios en Biblos bajo Amenofis IV. Ramsés II [59] tenía consigo shardanos en la batalla de Cadés; eran piratas del mar hechos cautivos. Como en seguida veremos, los shardanos estaban aliados con los libios contra Egipto en tiempos de Merneptah; en cambio, bajo Ramsés III están al servicio de Egipto. Se ha relacionado su nombre con el de Cerdeña, escrito *šrdn* en la inscripción de Nora, en el siglo IX a.C.; ciertos indicios arqueológicos avalan dicha comparación [60].

Pero la primera entrada masiva de los Pueblos del Mar en la historia tuvo lugar bajo Merneptah. En la guerra del año quinto son aliados de los libios. Habían alcanzado la costa siria por mar, y no cabe, por tanto, hablar de una invasión por tierra a lo largo de la costa de Siria-Palestina. Los textos mencionan a los pueblos siguientes: shardanos, de que acabamos de hablar; los lukka, a los que se suele identificar con los licios, aunque otros autores [61] los localizan en el nordeste de Asia Menor: ya en la época de Amarna se queja el rey de Chipre de sus incursiones contra sus propias ciudades [62]; los aqyawasa (o aqwayasa), a los que hay que relacionar con los ahhiyawa, tanto si éstos se identifican con los aqueos como si no; los tursha, quizá los *tyrsenoi*, que es el nombre que dieron los griegos a los etruscos [63]; y, finalmente, los shekelesh, que se ha propuesto relacionar con los *siculi*, habitantes de Sicilia, aunque esto es inseguro.

Hemos visto que una segunda oleada, más importante, irrumpió bajo Ramsés III y avanzó por tierra y por mar hasta la frontera de Egipto. La lista que se da de los confederados sigue este orden: los peléset, que son los filisteos, de los que en seguida hablaremos; los tjekker, que pueden ser los *teucroi*, los teucrianos, que vivían, según la tradición griega, en Troya y fundaron Salamina en Chipre; también

[58] EA 122 y 123.

[59] J. Breasted: ARE III, §§ 307 y 491; para el segundo texto, cf. J. Yoyotte: «Kemi» 10 (1949) 63 y la nota de las pp. 68-69.

[60] R. D. Barnett, CAH II, 28, p. 12.

[61] J. G. Macqueen: AnStud 18 (1968) 174-175 y 178 nota 74.

[62] EA 38.

[63] Especialmente, G. A. Wainwright, *The Teresh, the Etruscans and Asia Minor:* AnStud 9 (1959) 197-213.

se puede interpretar su nombre como zakkala y ponerlo en relación con el de los sicilianos; los shekelesh, el único pueblo de esta lista que se mencionaba ya bajo Merneptah; los denen o danuna, a los que hay que relacionar con los *danaioi* de la tradición griega, el país Danuna de las cartas de Amarna, los *dnnym* de las inscripciones fenicias de Zengirli, en el siglo IX a.C., y Karatepe, un siglo más tarde [64]; finalmente, los weshesh, mencionados en el gran papiro Harris al lado de los shardanos como cautivos al servicio de Egipto.

Los Pueblos del Mar se presentan, por tanto, como una agrupación variable de pueblos que, en oleadas sucesivas, sacudieron la cuenca oriental del Mediterráneo. Las comparaciones más sólidas, aqyawasa/ahhiyawa, lukka/licios, denen/danuna, manifiestan relaciones con Asia Menor; pero no prueban que esos pueblos fueran oriundos de dicho país, pues podían haber inmigrado allí. Otros paralelismos, tursha/etruscos, shardanos/Cerdeña, zakkala/Sicilia (?), indicarían que algunos de esos grupos u otros grupos emparentados se establecieron en el oeste de la cuenca mediterránea, bien después de ser rechazados por Egipto, bien como otra parte del mismo gran movimiento de migración. No se sabe qué presiones, económicas o humanas, estuvieron en la raíz de esos desplazamientos.

2. *Los filisteos* [65]

Debemos detenernos en uno de estos grupos, porque terminó estableciéndose en Palestina, a la que dio su nombre, y porque ocupó un puesto importante en un momento de la historia de Israel. Es, además, el Pueblo del Mar sobre el que estamos mejor informados gracias a la Biblia y a las excavaciones en Palestina.

Los documentos egipcios no mencionan a los *Prst* = filisteos hasta el reinado de Ramsés III. El equivalente acádico es todavía más tardío. La Biblia, sin embargo, habla de los filisteos y del país de los filisteos desde la época de los patriarcas (Gn 21,32.34; 26,1.8.14-15). Se ha querido sostener la historicidad de estas referencias, refiriéndolas a una

[64] W. F. Albright, *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem:* AJA 54 (1950) 162ss; E. Laroche, *Études sur les hiéroglyphes hittites, 6: Adana et les Danouniens:* «Syria» 35 (1958) 263-275; M. C. Astour, *Hellenosemitica* (Leiden ^{2}1967) 1-112.

[65] Además de las referencias generales dadas en la nota 55 y las referencias particulares que daremos en lo que sigue, cf. recientemente T. Dothan, *Archaeological Reflections on the Philistine Problem:* «Antiquity and Survival» 2 (1957) 151-164; *Philistine Civilization in the Light of Archaeological Finds in Palestine and Egypt:* «Eretz-Israel» 5 (1958) 55-66 (hebreo); G. A. Wainwright, *Some Early Philistine History:* VT 9 (1959) 73-84; B. Mazar, *The Philistines and the Rise of Israel and Tyre* (1964); B. Hrouda, *Die Einwanderung der Philister in Palästina*, en *Hom. Moortgat* (Berlín 1964) 126-135, y la recensión de C. Nylander: «Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte» 6 (1966) 206-209; M. L. y H. Erlenmeyer-M. Delcor, *Philistins*, en DBS VII (1966) col. 1233-1288; G. E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story:* BibArch 29 (1966) 70-86; T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture* (Jerusalén 1967) (en hebreo con resumen en inglés).

oleada anterior de los Pueblos del Mar [66]; pero ni las cartas de Amarna ni los textos egipcios anteriores a Ramsés III dicen nada de los filisteos, y el «rey de los filisteos», que encuentran Abrahán e Isaac, lleva un nombre semítico, Abimelec. Esas menciones de los filisteos en la época patriarcal son anacronismos, como lo es también la «ruta del país de los filisteos» en la narración del éxodo (Ex 13,17). La enumeración de los distritos de los filisteos y de sus cinco príncipes entre las regiones que había conquistado Josué (Jos 13,2-3; cf. Jue 3,3) pertenece a un estrato tardío de la redacción. Los filisteos no aparecen realmente por primera vez hasta la historia de Sansón (Jue 13-16), que se desarrolla en la región limítrofe entre Israel y los filisteos.

Se les llama «filisteos incircuncisos» (Jue 14,3; cf. 1 Sm 17,26-36) o simplemente «incircuncisos» (Jue 14,18; cf. 1 Sm 14,6; 31,4; 2 Sm 1, 20), distinguiéndolos así de los cananeos: no son semitas. De hecho, la Biblia dice que vinieron de Caftor (Am 9,7; Jr 47,4). Por su parte, Dt 2,23 habla de los caftorim, que vinieron de Caftor y expulsaron a los antiguos habitantes de la región de Gaza. Finalmente, en el índice de las naciones (Gn 10,14; cf. 1 Cr 1,12), la glosa «de donde procedieron los filisteos» hay que referirla a los caftorim y no al nombre precedente, como ha hecho el texto masorético.

Ese Caftor coincide ciertamente con el Kaptaru de los textos acádicos, al menos desde los textos de Mari, con el *kptr* y el Kabturi de los textos alfabéticos y silábicos de Ras Samra, y con el Keftiu de los textos egipcios, en los cuales no aparece el nombre aproximadamente 2000 a.C.; se emplea sobre todo entre 1520 y 1350 y cae después en desuso.

La mayoría de los egiptólogos, asiriólogos y biblistas reconocen en Caftor la isla de Creta [67]. La reacción de los especialistas en Creta fue en un principio reservada, pero terminó siendo favorable [68]. Hay que renunciar, en todo caso, al argumento sacado del disco de Faistos. Se ha querido leer en él el nombre de Filistea, pero esa lectura carece de fundamento [69]. Se ha relacionado con más frecuencia el casco de plumas, característico de los filisteos, que existe en los relieves de Medinet Habu, con uno de los signos del disco: una cabeza humana con un peinado rizoso o de plumas. Pero actualmente se admite que el disco procede realmente de Creta y los mejores paralelos con ese signo se encuentran en la misma Creta, en el Minoico Medio [70]. Es muy poco

[66] C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (Nueva York 1953) 108; *The Role of the Philistines:* «Antiquity» 30 (1956) 22-26; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago 1966) 80-81.

[67] La mejor demostración es la de J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique* (El Cairo 1956), el cual no llega más que a una «presunción favorable».

[68] R. W. Hutchinson, *Preshistoric Crete* (Harmondsworth 1962) 106-111.

[69] B. Schwartz: JNES 18 (1959) 226.

[70] F. Schachermeyr, *Die minoische Kultur des alten Kreta* (Stuttgart 1964) 245-247; C. Davaras, *Zur Herkunft des Diskos von Phaistos:* «Kadmos» 6 (1967) 101-105; E. Grumach, *Sobre el origen del disco de Faistos* (en ruso): «Vestnik drevnei istorii»

probable que tenga alguna relación con los filisteos. No se ve qué crédito se puede conceder a ciertas indicaciones tardías: en la época grecorromana se identificaba al dios de Gaza, Marnas, con Zeus Kretagenés, y Esteban de Bizancio dice que el primer nombre de Gaza era Minoia, porque había sido fundada por Minos.

A primera vista, la Biblia parece dar alguna base a esta teoría: Ez 25,16 y Sof 2,5 citan a los filisteos y a los quereteos como paralelos. Ambos nombres podrían ser sinónimos, y los quereteos serían los cretenses. Sin embargo, mucho antes de Ezequiel y Sofonías se menciona a los quereteos juntamente con los peleteos como miembros de la guardia personal de David (2 Sm 8,18; 15,18; 20,7.23; 1 Re 1,38.44). En esta expresión estereotipada, «el quereteo y el peleteo», se suele interpretar el segundo nombre como equivalente de *pelishti*, filisteo, que fonéticamente se asimila a quereteo. Si esta interpretación es válida, la dualidad de nombres probaría que filisteos y quereteos son dos pueblos diferentes. Pero resulta difícil aceptar dicha interpretación [71], y peleteo sigue sin explicar. Por lo que se refiere a los quereteos, es cierto que vivían en el sur de Palestina, donde 1 Sm 30,14 conoce un Négueb de los quereteos. Pudieran ser cretenses venidos de Creta; pero, a diferencia de los filisteos, la Biblia no los pone nunca en relación con Caftor. La Biblia no permite establecer la equivalencia entre Caftor y Creta.

Otra teoría, defendida sobre todo por G. E. Wainwright [72], localiza Caftor/Keftiu en el sur de Asia Menor. Los principales argumentos son: la asociación de Keftiu con Asia Menor y Asiria del norte en las listas geográficas egipcias; el carácter asiático de los nombres propios keftiu en los documentos egipcios; la leyenda griega de Kabdaros (= Caphtor), rey de Cilicia [73]; el topónimo Prostanna en los confines de Cilicia y Panfilia, el cual, si se le quita la terminación asiánica *-anna*, presenta las consonantes *prst*, que designan a los filisteos en los textos egipcios.

Para esta segunda tesis se puede buscar también alguna apoyatura en la Biblia. Bajo David, el príncipe filisteo de Gat se llama Aquis (1 Sm 27,2ss). Se suele relacionar con él el nombre de Anquises, el troyano, padre de Eneas, y *3kš*, *3kšt* en una lista de nombres keftiu de la

104 (1968) 14-28; G. Neumann, *Zum Forschungsstand beim Diskos von Phaistos*: «Kadmos» 7 (1968) 27-44, con la bibliografía; W. Nahm, *Zur Struktur der Sprache des Diskos von Phaistos*: «Kadmos» 8 (1969) 110-119; I. Pini, *Zum Diskos von Phaistos*: «Kadmos» 9 (1970) 93. Sobre el peinado de los filisteos y otros Pueblos del Mar, K. Galling, *Die Kopfzier der Philister in den Darstellungen von Medinet Habu*, en *Ugaritica* VI (París 1969) 248-265; F. Schachermeyr, *Hörnerhelme und Federkronen als Kopfbedeckungen bei den «Seevölkern» der ägyptischen Reliefs*, ibid., 451-459.

71 L. M. Muntingh, *The Kerethites and the Pelethites. A Historical and Sociological Discussion*, en *Studies on the Books of Samuel* (Pretoria 1960) 43-53; H. Schult, *Ein inschriftlicher Beleg für «Plethi»?*: ZDPV 81 (1965) 74-79.

72 G. E. Wainwright, especialmente en *Asiatic Keftiu*: AJA 56 (1952) 196-212; *Keftiu and Karamania* (Asia Minor): AnStud 4 (1954) 33-48; *Caphtor-Cappadocia*: VT 6 (1956) 199-210.

73 Ya A. Furumark: «Opuscula Archaeologica» 6 (1950) 239-246, especialmente 243.

XVIII dinastía egipcia. Cabe comparar el nombre de Goliat con el de Alyatfe, rey de Lidia y padre de Creso. Finalmente, en Dt 2,23 y Am 9,7, los LXX traducen Caftor por Capadocia. Pero este testimonio de los LXX es frágil, y en cuanto a los nombres propios, falta averiguar si son propiamente asiánicos o egeos. Lo mismo hay que decir de las comparaciones establecidas por Wainwright con los nombres keftiu. Por lo que se refiere a Prostanna, hay que desechar el argumento: la transcripción del nombre de los filisteos por *prst*, en Egipto, se debe únicamente a la incapacidad de la escritura egipcia de transcribir el sonido *l*.

Así, pues, las dos tesis, Caftor/Creta o Caftor/parte de Asia Menor, tienen cada una sus propias ventajas y dificultades. J. Prignaud ha intentado conciliarlas [74] suponiendo un desplazamiento del nombre. El Keftiu de los textos egipcios es Creta; pero el nombre desaparece hacia 1350 a.C., cuando cesan las relaciones entre Creta y Egipto; es una consecuencia de la ruina de los palacios cretenses. Parte de los habitantes emigraron hacia Asia Menor, llevando consigo el nombre de su país. Otros inmigrantes se establecieron en la isla y la rebautizaron con el nombre de Creta. Los filisteos vinieron a Palestina procedentes del nuevo Caftor/Asia Menor. Posteriormente, vinieron a unirse a ellos otros congéneres suyos que habían permanecido en la isla y se habían hecho cretenses; éstos son los quereteos de la Biblia.

Esta hipótesis es seductora; pero concede demasiado peso, como hiciera Wainwright, a ciertos paralelismos onomásticos y no ofrece pruebas suficientes de que haya habido una migración de Creta a Asia Menor. Finalmente, ni Wainwright ni Prignaud explican el silencio de los textos hititas de los siglos XIV y XIII; pese a que contienen muchas noticias sobre la geografía política de Asia Menor, no mencionan jamás el nombre de Caftor. El silencio de los textos egipcios desde 1350 se explica fácilmente por haberse interrumpido las relaciones con Creta. Pero, todavía en el siglo XIII, Ugarit tenía relaciones comerciales con Kabturi/Caftor, y ese comercio se hacía por mar [75]. Aunque esto no excluye que ese Caftor estuviese situado en la costa sur de Asia Menor, se explica tan bien o mejor si Caftor era todavía el hombre de la isla de Creta.

Si tenemos todo esto en cuenta, lo más verosímil es que Caftor designó siempre a Creta. Los textos de Amós y Sofonías que hacen venir a los filisteos de Creta son cinco o seis siglos posteriores a las últimas menciones del nombre en los textos egipcios y acádicos (Ugarit). No obstante, podrían conservar un viejo recuerdo. Su afirmación, sin embargo, no cuenta con el apoyo de la arqueología: fuera del testimonio, muy incierto, del disco de Faistos, la arqueología cretense no permite establecer una relación especial entre los filisteos y Creta [76].

74 J. Prignaud, *Caftorim et Kerétim*: RB 71 (1964) 215-229.

75 J. Nougayrol, PRU III (1955) 107.

76 El largo estudio de M. L. y H. Erlenmeyer, *Über Philister und Kreter*: «Orientalia» 29 (1960) 121-150, 241-272; 30 (1961) 269-293; 33 (1964) 199-237; cf. de los mis-

Por el contrario, la arqueología revela ciertamente contactos entre los filisteos y otra isla del mar Egeo, Chipre. A comienzos de la época del Hierro, en los siglos XII y XI a.C., Palestina conoció una clase de cerámica que se distingue por su factura, sus formas y decoración y que se llama la cerámica «filistea». La denominación se justifica por el hecho de que esa cerámica sólo se encuentra en abundancia en las regiones ocupadas por los filisteos y sólo cubre el período en que los filisteos fueron un factor importante en Palestina. Esta cerámica combina influjos diversos: el más característico es el micénico, propiamente el del Micénico Tardío, Mic III C 1b. Presenta rasgos de influencia egipcia, una influencia cananea heredada del Bronce Reciente, manifiesta en ciertas formas y en la bicromía del decorado, y una influencia chipriota, manifiesta en otras formas y en la disposición del decorado. Pero las afinidades más marcadas de esta cerámica se refieren a la variedad chipriota del Micénico Tardío. De hecho, los mejores paralelos, los únicos exactos en realidad, proceden de las excavaciones de Enkomi, Sinda, Nicosia. Ciertos contactos con Cilicia (Tarso) se explican no porque sea un estilo de origen cilicio, como ha dicho Furumark, sino porque Chipre mantenía relaciones con la costa opuesta de Asia Menor. Así, pues, es muy probable que la cerámica «filistea» sea de origen chipriota.

Hay, no obstante, dos observaciones que restringen un tanto esta conclusión: 1) esta cerámica es de fabricación local; 2) por lo que podemos comprobar, no aparece en el mismo momento en que se establecieron los filisteos en Palestina, sino un poco después, aunque este espacio de tiempo fue muy breve.

De estas observaciones se sigue que los filisteos no llevaron consigo ese tipo de cerámica. Pero ésta revela ciertas relaciones entre los filisteos y Chipre. Dichas relaciones se pueden explicar diciendo que los filisteos habían estado anteriormente en Chipre o que había llegado un grupo que había quedado en la isla y se había unido a sus congéneres en Palestina. Se ha querido precisar todavía más: el estilo filisteo sería la creación de un alfarero o un taller de alfareros procedente de Chipre que trabajaba en Filistea [77].

Existen otros contactos además de la cerámica. Un marfil de Enkomi representa una escena de caza en la que un personaje lleva el tocado de plumas y un taparrabo o kilt análogos a los de los filisteos de Medinet Habu [78]. Un sello, procedente del mismo lugar, representa a un guerrero con el mismo tocado filisteo y con un broquel redondo,

mos autores, la parte arqueológica del artículo *Philistins*, en DBS VII (1966) col. 1233-1252, aunque no aporta ningún argumento sólido.

[77] J. L. A. Benson: JNES 20 (1961) 73-84, espec. 81-84; V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors* (1964) 214.

[78] Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery* (Londres 1963) 338; mejor: C. Mertzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens* (París 1954) ilustr. LXIX, 788b.

también como en Medinet Habu [79]. El broquel redondo y la espada larga, aunque no el tocado filisteo, los lleva también un héroe que lucha con un grifo, en el mango de marfil de un espejo de Enkomi [80], y un héroe que lucha con un león en otro mango de marfil procedente de Kuklia-Palaipafos [81]. En lugar del tocado de plumas, estos dos personajes llevan un casco con una cinta de perlas, que es el que lleva también una de las figuras de los sarcófagos antropoides de Betsán, de que hablaremos más adelante [82].

Todos estos objetos datan de en torno a 1200 o un poco más tarde. Están acordes con los textos egipcios y ugaríticos, los cuales indican que los Pueblos del Mar, y los filisteos, en concreto, pasaron por Chipre. Pero ni Chipre ni Creta son su país de origen. ¿De dónde vinieron entonces?

Se han propuesto varias hipótesis. Hay que rechazar con certeza un origen caucásico, deducido de los nombres propios y de ciertas palabras hebreas que serían palabras filisteas [83]. Es igualmente inverosímil un origen hitita [84]. La teoría que hace venir a los filisteos de Iliria [85] es más seria. Algunos nombres propios se hallan en Iliria; los nombres comunes que se pueden considerar como filisteos, *seren*, *qoba'*, *'argaz*, pertenecerían a un dialecto preindoeuropeo del grupo *centum*, como el ilirio. La solución es posible, pero parece demasiado restringida. Una hipótesis antigua, recogida últimamente con argumentos más positivos [86], relaciona a los filisteos con los pelasgos. Eran éstos la antigua población pregriega de Tesalia y Epiro (no lejos de Iliria), que se extendió después por las islas (Lemnos), Asia Menor (Tróade) y llegó hasta Creta. Ahora bien, un escolio sbore la *Ilíada* XIX, 176-177, dice que el epíteto de Zeus Pelásgico se leía también Pelástico, y Hesiquio dice que el muro pelásgico se llamaba también, en Atenas, pelástico. Es decir, que primitivamente los pelasgos se habrían llamado pelastos, el mismo nombre de los filisteos. Hace mucho tiempo que se ha relacionado *seren* (el único nombre filisteo que conocemos con seguridad) con la palabra *turannos*, «jefe», que es pregriega = pelasga. En cuanto

[79] P. Dikaios: «Archäologischer Anzeiger» (1962) col. 4-5, fig. 11; *Enkomi, Excavations 1948-1958* (Maguncia 1969) III a, frontispicio y lam. 187 19.

[80] C. de Mertzenfeld, *loc. cit.*, ilustr. LXXII.

[81] V. Karageorghis, *Treasures in the Cyprus Museum* (Nicosia 1962) ilustr. XLI, 1.

[82] Las figurillas de bronce estudiadas por Cl. F. A. Schaeffer, *Götter der Nord- und Inselvölker in Zypern*: AfO 21 (1966) 59-69, no me parecen tener una relación especial con los filisteos ni con los Pueblos del Mar en general.

[83] H. R. Hall, *The Caucasian Relations of the People of the Sea*: «Klio» 22 (1929) 335; F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*: AfO 13 (1939-1941) 226-230.

[84] M. Riemschneider, *Die Herkunft der Philister*: «Acta Antiqua» 4 (Budapest 1956) 17-29.

[85] A. Jirku, *Zur illyrischen Herkunft der Philister*: WZKM 49 (1943) 13ss; sobre todo, G. Bonfante, *Who were the Philistines?*: AJA 50 (1946) 251-262.

[86] G. Georgiev, *Sur l'origine et la langue des Pélasges, des Philistins, des Danéens et des Achéens*: JKF 1 (1950-1951) 136-141; J. Bérard, *Philistins et Préhellènes*: RAr VI (1950-1951) 129-142; W. F. Albright, CAH II, 36 (1966) 29-30.

a los nombres propios filisteos, de los que se hallan paralelos en Asia Menor, pueden ser igualmente nombres egeos = pelásgicos. Por desgracia, los pelasgos son, desde comienzos de la tradición griega, un dato difuso al que es imposible dar una determinación histórica, étnica o lingüística [87]. Decir que los filisteos son pelasgos no nos aporta nada sobre su origen, el cual sigue siendo un misterio que sólo cabría esclarecer un día con nuevos documentos.

Es cierto, según la Biblia, que los filisteos se asentaron en la costa palestina, de Jafa a Gaza, como una federación de cinco ciudades (Gaza, Ascalón, Asdod, Ecrón y Gat) y que se fueron extendiendo hacia el interior, constituyendo un peligro amenazador para Israel, hasta el reino de David. Esto se confirma con el empleo del término geográfico «Filistea» en los textos egipcios y después en los textos asirios, incluso después de que los filisteos habían dejado de ser una potencia política. Actualmente es cosa admitida que esas ciudades filisteas tienen su origen en las colonias de mercenarios reclutados entre los cautivos después de la derrota del año octavo de Ramsés III. Una vez que se derrumbó el dominio egipcio en Asia, esas ciudades se hicieron autónomas. A comienzos del siglo XI a.C., la historia de Wenamón menciona los nombres de tres príncipes que deben de ser los de los puestos filisteos de Asdod, Ascalón y Gaza. Uno de ellos, Warkatara, probablemente el príncipe de Ascalón, es el socio del rey de Sidón en el comercio marítimo [88]. La organización política y territorial de los filisteos la estudiaremos cuando aludamos a su intervención en la historia de Israel, en la época de los Jueces.

3. *Otros Pueblos del Mar en Palestina*

El problema filisteo se complica todavía más: el movimiento de los Pueblos del Mar se prolongó a lo largo de dos siglos (los shardanos, los lukka y los ahhiyawa aparecen desde el siglo XIV); algunos elementos «filisteos» pudieron llegar a Palestina antes de que se los mencione por primera vez bajo Ramsés III; finalmente, la Biblia pudo confundir a otros grupos de Pueblos del Mar con los filisteos.

Es posible que uno de esos grupos, distintos de los filisteos, fueran los quereteos, de los que ya hemos hablado. En todo caso, es cierto que en Dor, en la costa al sur del Carmelo, se había instalado otro grupo. Según el relato de Wenamón, este puerto estaba en manos de los tiekker/zakkala, mencionados por Ramsés III inmediatamente después de los filisteos. Uno se siente tentado a atribuir a este grupo las tumbas excavadas en Tell Dhurur (Tell Zeror), al sur de Dor. Se trata

[87] F. Lochner-Hüttenbach, *Die Pelasger* (Viena 1960), el cual estudia el problema filisteo en las págs. 141-177; cf. la recensión de E. Laroche: RHA 68 (1961) 40-42; D. A. Hester: «Minos» 9 (1968) 228-231.

[88] B. Mazar *(loc. cit.* en la nota 64) 3-6; W. F. Albright *(loc. cit.* en la nota 85) 30 y 32. Pero el nombre de Warkatara se ha interpretado también como semítico: Berkat-El, «bendición de El».

de grandes arcones rectangulares, construidos y cubiertos con losas de caliza; miden dos o tres metros de longitud y han recibido hasta diez cuerpos. Este tipo de sepultura es ajeno a Palestina; el ajuar funerario es del siglo X a.C.; no existe aquí cerámica «filistea» [89]. Se ha formulado la hipótesis de que se hubiera establecido otro grupo de los Pueblos del Mar entre los filisteos y los tiekker/zakkala, entre Jafa y Dor. Serían los danuna que cita Ramsés III en la misma lista y que coinciden con los daneos de la tradición griega. Ahora bien, según esta tradición, en la costa de Jafa fue donde el héroe daneo Perseo liberó a Andrómedes, y otro daneo, Mopsos, habría llegado a Ascalón, procedente de Asia Menor, y allí habría muerto. Estos daneos, establecidos en la costa palestina, habrían sido expulsados por los filisteos y habrían dado origen a la tribu de Dan, integrada posteriormente a Israel [90]. Quedaría por explicar cómo se conjuga esta hipótesis con la tradición bíblica [91]. Es posible que otro grupo ocupara la bahía de Acre y una parte de la llanura de Yizreel. La mayor batalla del período de los Jueces se libró, bajo Débora y Barac, cerca del Tabor y contra un tal Sísara, que residía en Jaroset ha-Goyim (Jue 4-5). El nombre de lugar «Jaroset de las naciones» parece indicar una población no cananea, y no es seguro que el nombre de Sísara sea semítico [92]. Hay que recordar, sin embargo, que la Biblia no habla, a propósito de esta batalla, de otros adversarios de Israel fuera de los cananeos.

Por el contrario, la Biblia conoce a «filisteos» en Betsán en la época de Saúl, y la arqueología nos permite remontarnos más atrás. Se han hallado en Betsán féretros de tierra cocida, vagamente cilíndricos, en los cuales la parte que corresponde a la cabeza y a los hombros está recortada y forma una tapa. Sobre esta tapa se han modelado una cara y unos brazos muy estilizados [93]. Se conservan los restos de más de

[89] K. Ohata, *Tel Zeror II. Preliminary Report of Excavations. Second Season 1965* (Tokio 1967). Este tipo es frecuente en Grecia, en el Submicénico, pero se trata de tumbas individuales y menores; cf. C. G. Styrenius, *Submycenaean Studies* (Lund 1967) Indice, s. v. *Cist tomb.*

[90] C. H. Gordon: SVT 9 (1962) 21; Y. Yadin, «*And Dan, why did he abide with the ships?*», en *Western Galilee and the Coast of Galilee* (Jerusalén 1965) 42-55 (en hebreo); versión inglesa: «*And Dan, why did he remain in ships*»: «The Australian Journal of Biblical Archaeology» I, 1 (1968) 9-23.

[91] Volveremos sobre el tema cuando tratemos de la migración de Dan en el capítulo V de «Período de los Jueces».

[92] A. Alt: ZAW 60 (1944) 78 = *Kleine Schriften* I, 266 y nota 3; recientemente se ha relacionado el nombre de Sísara con *Sisaruwa*, del que hay testimonios en Ras Samra y que sería un nombre luvita, según W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 218.

[93] Y. Yadin, *The Art of Warfare*... (1963) 344-345; T. Dothan, artículos en «Antiquity and Survival» y «Eretz-Israel» (citados en la nota 64); G. E. Wright, *Philistine Coffins and Mercenaries*: BibArch 23 (1959) 54-66, revisado en «The Biblical Archaeologist Reader» 2 (Nueva York 1964) 59-68; T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture* (citado en la nota 64) cap. IV; Y. Aharoni, *New Aspects of the Israelite Occupation in the North*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, edición J. A. Sanders (Nueva York 1970) 254-265, espec. 257-259.

cuarenta sarcófagos, cinco de los cuales tienen una cara que lleva un tocado de plumas con una o dos franjas de perlas o con una franja de perlas y otra de zigzags. Este tocado corresponde al que tienen algunos Pueblos del Mar en los relieves de Medinet Habu, en los cuales están representadas las tres variedades de Betsán. Se ha concluido de ahí que esos féretros son de filisteos. Pero esta afirmación hay que matizarla.

En otros lugares de Palestina se han encontrado sarcófagos análogos, con una máscara y brazos más o menos estilizados, pero nunca con un tocado de plumas: en Tell ed-Duweir = Laquis, dos tapas y una parte del cilindro de un sarcófago con una inscripción egipcia incomprensible, correspondientes a una tumba del período de transición entre las épocas del Bronce Reciente y del Hierro, sin cerámica filistea [94]; en Tell el-Farah del sur, dos tapas en dos tumbas del siglo XII-XI a.C., con cerámica filistea mezcladas con cerámica local y con vasijas de sabor egipcio [95]; en Transjordania, en Sahab, al sudeste de Amán, una tapa cuya máscara lleva perilla y no tocado, y que data de hacia el 900, más bien antes que después [96]; en Dibán, un sarcófago en cuya parte superior hay únicamente una máscara estilizada, sin tocado alguno, y que data del siglo XI a.C., más bien hacia el fin [97]; en Amán, un sarcófago con máscara sin tocado, en una tumba que contiene cerámica del Hierro II [98].

También en Egipto se han encontrado sarcófagos análogos y abundantes: desde el delta hasta Aniba, en Nubia, y desde el comienzo de la dinastía XVIII hasta la época grecorromana. Los ejemplos más cercanos a los de Palestina, en el tiempo y el estilo, proceden de Nebesheh y Tell el-Yehudiyeh, en el delta y de Aniba en Nubia. La cerámica que va asociada a ellos es heterogénea: principalmente egipcia y algunas vasijas siro-palestinas, pero no cerámica filistea.

Las conclusiones que se pueden sacar de la enumeración precedente son éstas:

1. Este tipo de sarcófago es totalmente desconocido en Creta, mar Egeo y Asia Menor.

2. Es corriente, sin embargo, en Egipto durante las dinastías XVIII-XX. Por consiguiente, no se pueden atribuir indistintamente esos sarcófagos a cautivos o mercenarios que estuvieran al servicio de Egipto. El material de las tumbas debe aportar un testimonio positivo. Y este testimonio no se da en Aniba. En Nebesheh y Tell el-Yehudiyeh cabe invocar la relativa abundancia de la cerámica extranjera; pero ésta es siro-palestina y no egea. Resulta, pues, arbitrario relacionar estos sarcófagos de Egipto con los Pueblos del Mar y mucho menos con los filisteos.

3. Esta clase de sarcófagos fueron introducidos en Palestina por influjo egipcio. Los tres ejemplos de Transjordania, Sahab y Dibán son un testimonio de esa influencia; pero su localización geográfica y su fecha tardía impiden relacionarlos con los filisteos. Hay que descartar igualmente los ejemplos de Tell ed-Duweir: la tumba es anterior a la gran invasión de los Pueblos del Mar, y la cerámica es simplemente palestina. Dado que Tell ed-Duweir es un lugar donde la presencia egipcia se prolongó más, esa tumba podría ser de una familia egipcia establecida en Laquis, o más probablemente (a causa de la inscripción jeroglífica incomprensible) de una familia cananea influida por la moda egipcia [99]. Hay que mantener, sin embargo, el ejemplo de Tell el-Farah del sur: aquí, y sólo aquí, el sarcófago está asociado a la cerámica filistea, y sólo aquí estamos en territorio controlado por los filisteos. No obstante, hay que advertir que las máscaras no poseen el tocado de plumas que se considera como característico de los filisteos.

Nos falta por aludir a Betsán [100]. Los sarcófagos pertenecen ciertamente al nivel VI, que abarca todo el siglo XII. Betsán sigue siendo por esas fechas el principal punto de apoyo del dominio egipcio en Canaán, y el influjo egipcio es fuerte en este lugar; en concreto, la cerámica asociada a dichos sarcófagos tiene numerosas relaciones con la cerámica egipcia de la dinastía XX. Como ese tipo de sarcófagos es de origen egipcio, las tumbas podrían ser de oficiales egipcios de la guarnición de Betsán. Pero ¿qué decir del tocado de plumas? Efectivamente, las inscripciones que acompañan los relieves de Medinet Habu atribuyen ese tocado a los filisteos. Pero lo cierto es que no son ellos los únicos en llevarlo: lo llevan también los tiekker y los denen o danuna [101]. Por otra parte, no existe cerámica «filistea» asociada a dichos sarcófagos. Se puede, por tanto, concluir que esos sarcófagos de Betsán pertenecen a gente de los Pueblos del Mar enrolada por Ramsés III como mercenarios, pero no necesariamente, ni siquiera con probabilidad, a filisteos. Ya hemos visto que otros grupos congéneres suyos se habían establecido en la costa. Cuando la Biblia nos habla de los filisteos en Betsán (1 Sm 31,8.12; cf. 1 Cr 10,8.12), extiende el nombre de los filisteos de la Pentápolis a un grupo con ellos emparentado.

Se ha invocado, como otro criterio de la presencia de los filisteos, la forma de las tumbas [102]. Los sarcófagos antropoides de Tell el-

94 O. Tufnell, *Lachish IV. The Bronze Age* (Londres 1958) 36, 60-61, 131-132, 248-249.

95 Fl. Petrie, *Beth-Pelet I* (Londres 1930) 6 y lam. XIX-XX, XXIII-XXV.

96 W. F. Albright: AJA 36 (1932) 295-306.

97 F. V. Winnett-W. L. Reed, *The Excavations at Dibon (Dhibân) in Moab*: AASOR 36-37 (1964) 58-60, ilustr. 52-53, 97.

98 ADAJ 11 (1966) 103; ANEP n. 853.

99 La reserva añadida por G. E. Wright: «The Biblical Archaeologist Reader» 2 (1964) 68, está plenamente justificada.

100 Frances W. James, *The Iron Age at Beth Shan* (Filadelfia 1966) espec. 136-137.

101 Cf. W. F. Edgerton-J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago 1936) 45 nota 19a; G. A. Wainwright: JEA 47 (1961) 74s.

102 G. E. Wright: BibArch 29 (1966) 74; T. Dothan, *The Philistines*, cap. IV; Jane C. Waldbaum, *Philistine Tombs at Tell Fara and their Aegean Prototypes*: AJA 70 (1966) 331-340. Una tumba del mismo tipo ha sido descubierta en Tell Aitún, en la

Farah han sido hallados en tumbas rectangulares con una banqueta por dos o tres lados; se llega a ellos bajando unos peldaños. Lo mismo sucede en Betsán. Este tipo es diferente del plano clásico, más o menos redondo, de las tumbas de las épocas del Bronce Medio y Reciente. En la época del Hierro se hará corriente en Palestina, y se suele atribuir esta innovación a los filisteos. Otro cementerio de Tell el-Farah, el que lleva el número 900, contiene tumbas similares, pero sin sarcófagos antropoides ni cerámica filistea; en cambio, se ha encontrado en ellos cerámica micénica del Mic III B, del siglo XIII, asociada a cerámica local del Bronce Reciente. En Tell el-Ayul existe una tumba del mismo estilo: es cuadrangular, aunque no tiene banqueta, y data de la segunda mitad del Bronce Reciente. Estas tumbas habrían de atribuirse a una primera oleada de los Pueblos del Mar.

Es verdad que las tumbas de cámara rectangular, las «chamber-tombs», constituyen un tipo micénico clásico y que, fuera de Grecia propiamente tal, se hallan en todas las regiones en que se establecieron o ejercieron su influjo los micénicos [103]. Pero ese tipo siguió siendo utilizado en el Submicénico [104]. Además, las tumbas «filisteas» de Palestina presentan ciertas diferencias: la banqueta constituye aquí un elemento más fijo, y el *dromos* se sustituye por peldaños. Una cosa es clara: ni en Grecia ni en ninguna otra parte se puede atribuir ninguna de esas tumbas a los Pueblos del Mar. Cabría la posiblidad de que ese tipo de tumbas fuese introducido en Palestina por algún grupo de los Pueblos del Mar que hubiera recibido una influencia micénica, como los filisteos imitaron la cerámica micénica tardía. Pero, aun admitiendo esto, resulta arbitrario atribuir dichas tumbas a los filisteos antes que a cualquier otro grupo. Llegaríamos así a la misma conclusión que hemos sacado de los sarcófagos antropoides de Betsán. El hecho de que haya restos de ese tipo de tumbas en Palestina al final del Bronce Reciente, primero en Tell el-Ayul y después en el cementerio 900 de Tell el-Farah, podría indicar una primera oleada de los Pueblos del Mar, de grupos que siguen todavía en el anonimato. Pero es más probable que ese tipo de tumbas sea la evolución local de las tumbas con *dromos* y de plano bilobulado que se han encontrado en Tell el-Farah, Tell el-Ayul y en otros lugares, y que datan de finales del Bronce Medio. Es posible que revelen un influjo venido de Chipre, donde aparecen más temprano las tumbas bilobuladas; habría que descartar, en todo caso, una relación con los Pueblos del Mar [105].

Las excavaciones de Deir Alla, en el valle del Jordán [106], pueden

región de Laquis, con vasijas «filisteas», cf. «Hadashôt Archiologiôt» (julio 1968) 5-6; «Qadmoniôt» I (1968) 100; RB 76 (1969) 578.

103 V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans*, 32s.

104 C. G. Styrenius, *Submicaenaeans Studies* (Lund 1967) Indice, s. v. *Chamber tomb.*

105 W. H. Stiebing, *Another Look at the Origins of the Philistine Tombs at Tell el-Far'ah(S)*: AJA 74 (1970) 139-143.

106 H. J. Franken, *Palestine in the Time of the Nineteenth Dinasty. (b) Archaeological Evidence*, en CAH II, 26(b) (1968) 8-9; H. J. Franken-J. Kaalsbeek, *Excavations at Tell Deir 'Alla* I (Leiden 1969). Este primer volumen de la publicación definitiva analiza los niveles que contenían la cerámica «filistea», pero no estudian todavía el nivel donde aparecieron las tablillas inscritas.

ofrecer otro indicio de una entrada de los Pueblos del Mar, anterior a la gran invasión bajo Ramsés III. En la segunda mitad del siglo XIII a.C. frecuenta el santuario otro grupo cuya cerámica es de técnica diferente. Esta fase se cierra con un terremoto; en el santuario destruido e incendiado se ha recogido una vasija con un sello de la reina Tausert, postrer soberano de la dinastía XIX, hacia 1200 a.C. Se han encontrado en el mismo nivel tres tablillas de arcilla, cuyas inscripciones no se ha logrado todavía descifrar. Su escritura ofrece cierto parentesco con los textos cipro-minoicos de Chipre y Ras Samra, los cuales se derivan a su vez del Linear A de Creta; se ha hablado a este propósito de escritura «filistea» [107]. El estudio más concienzudo de esos textos [108] no excluye que se trata de una escritura egea. En efecto, por aquellas fechas hubo en el Egeo varias formas de escritura sobre las que estamos mal informados [109].

El nivel siguiente de Deir Alla, de la primera mitad del siglo XII, representaría, según su excavador, la llegada de un nuevo grupo: su cerámica presenta las mismas formas, pero la técnica empleada fue distinta; al lado de esta cerámica se hallan algunos ejemplares de cerámica filistea. Así, pues, habría habido dos entradas sucesivas de gente de los Pueblos del Mar en el valle del Jordán: un grupo asentado en el siglo XIII, el de las tablillas inscritas; y otro grupo llegado en el siglo XII y asociado, por el comercio o el origen, con los filisteos, pues conocía su cerámica. Pero la interpretación de estos descubrimientos sigue siendo insegura.

A pesar de ello, proyectan nueva luz sobre un texto bíblico. Los habitantes de Deir Alla, que poseían cerámica filistea, eran metalúrgicos; se han descubierto sus hornos. A unos kilómetros de allí, concretamente en Tell es-Saidiyeh, unas tumbas del siglo XIII-XII nos han proporcionado abundantes objetos de bronce, algunos de los cuales están emparentados con los fabricados en Chipre y en el mundo egeo [110]. Esta región contaba ya con una tradición en la elaboración del metal, y esa tradición se continuó; recuérdese que fue aquí donde se fundió el mobiliario de bronce del templo de Salomón (1 Re 7,46). Pero lo que más nos interesa en este momento es la información de 1 Sm 13,19-22, donde se dice que los filisteos tenían el monopolio del trabajo del metal y que los israelitas tenían que «bajar» a ellos para forjar de nuevo sus

107 G. E. Wright: BibArch 29 (1966) 73; W. F. Albright, CAH II, 33 (1966) 27.

108 M. Weippert: ZDPV 82 (1966) 299-310. Cf. «Kadmos» 6 (1967) 154.

109 Maurice Pope, *Aegean Writing and Linear A* (Lund 1964); O. Masson, *Écritures et langues de la Chypre antique*: «Archäologischer Anzeiger» (1967) 615-619.

110 J. B. Pritchard, provisionalmente: RB 72 (1965) 260-262; BibArch 28 (1965) 14-17; «Expedition» 7,4 (1965) 26-30. En concreto, una espada de un tipo que se ha encontrado en Ugarit y Alalakh y que se atribuye a los Pueblos del Mar; es el grupo II de N. K. Sandars, *Later Aegean Bronze Swords*: AJA 67 (1963) 117-523; cf. V. Hankey: BSA 62 (1967) 130.

instrumentos. Siempre se ha entendido que bajaban a la Filistea costera, y efectivamente las excavaciones han revelado que existía allí una industria metalúrgica: en Asdod, Tell Mor, Tell Gemmeh, Tell Qasile, Tell Zeror; pero ahora sabemos que también pudiera tratarse del valle del Jordán.

Como vemos, el problema de los filisteos y de los Pueblos del Mar se halla lejos de estar resuelto. Una cosa al menos queda clara: que estos pueblos ocupaban un lugar importante en Palestina cuando se asentaron los israelitas, en la época de los Jueces; y es probable que los filisteos o congéneres suyos estuviesen allí desde el tiempo de la «conquista».

IV. Edom-Moab-Amón

Estamos mal informados sobre la situación étnica y política de Transjordania a finales del II milenio a.C. A comienzos del I milenio aparecen allí tres reinos constituidos que son de sur a norte: Edom, Moab y Amón. Son reinos nacionales que llevan, como Israel, el nombre de un pueblo. Las tradiciones bíblicas se muestran firmes al señalar el parentesco de estos pueblos con Israel. El antepasado de Edom es Edom-Esaú, el hermano gemelo de Jacob. Amón y Moab proceden de la unión de Lot con sus hijas, y Lot es el sobrino de Abrahán. Los escasos testimonios epigráficos que nos han legado estos pueblos indican que hablaban la misma lengua que los israelitas, aunque con ciertas diferencias dialectales. Es de creer que formaron parte del mismo movimiento de pueblos que trajo a los antepasados de los israelitas a Canaán y que pasaron, como éstos, por un largo período de vida nómada o seminómada. La exploración sistemática de Transjordania por obra de N. Glueck le llevó a la convicción de que toda la Transjordania central y meridional, desde Amán hasta el golfo de Aqaba, no conoció civilización urbana entre los siglos XIX y XIII a.C. Las pocas exploraciones realizadas últimamente en Edom y Moab no han modificado esa conclusión, sino que más bien la han confirmado, ya que no han descubierto por ningún lado una nueva ocupación que se remonte al siglo XIII. No obstante, por lo que toca a Transjordania central, hay que hacer una pequeña reserva. En las cercanías de Medeba y Amán se han descubierto algunas tumbas del Bronce Medio, y en el aeródromo de Amán se ha excavado un templo del Bronce Reciente, que era frecuentado a finales del siglo XIV y durante una parte del XIII. Por el momento, no es posible vincular estos testimonios con ningún centro de ocupación sedentaria [111]. En rigor, sería posible que esas tumbas, e incluso el santuario, fueran utilizadas por seminómadas; pero existen otros indicios de una ocupación de sedentarios cananeos en esta región a finales de la época del Bronce. Es aquí donde se concentran los únicos

[111] J. B. Hennessy, *Excavations of a Late Bronze Age Temple at Amman*: PEQ (1966) 155-162; E. F. Campbell, G. E. Wright, *Tribal League Shrines in Amman and Shechem*: BibArch 32 (1969) 104-116.

nombres geográficos compuestos de Baal en toda Transjordania, y la Biblia conoce el reino de Sijón con capital en Jesbón, anterior a la llegada del grupo de Moisés y a la constitución del reino de Moab [112].

No conservamos ninguna tradición nacional de los edomitas, moabitas y amonitas sobre su asentamiento; nuestra información tenemos que sacarla de la Biblia. Los edomitas aparecen ya como asentados y constituyendo un Estado en el momento en que llegaron los israelitas: según Nm 20,14-21, el rey de Edom les niega el paso; se ven, pues, forzados a bordear el país de Edom (Nm 21,4) y pasan después por el desierto que linda con Moab por el este (Nm 21,11; pero estos dos últimos textos son tardíos). A continuación, el rey de Jesbón, Sijón, les niega el paso; lo derrotan y se apoderan de su reino, pero se detienen en los confines de los hijos de Amón (Nm 21,24; cf. Jue 11,17-21). Según Dt 2,1-13, Yahvé les dio orden de respetar el territorio de Edom y Moab.

En Gn 36,31-39 = 1 Cr 1,43-50 tenemos una lista de ocho reyes «que reinaron en el país de Edom antes de que reinara un rey de Israel», es decir, antes de Saúl: ocho generaciones nos llevarían hasta el siglo XIII a.C. para el primer rey de Edom. Ciertamente esta lista contiene informaciones muy antiguas, pero pueden haber sido retocadas. Dado que ninguno de esos reyes tiene a su hijo por sucesor y que cada uno es oriundo de una ciudad distinta, cabe preguntarse si, en lugar de una sucesión cronológica, no nos dará el texto una lista de pequeños reinos edomitas, al estilo de los Estados-ciudades cananeos al oeste del Jordán. Se ha advertido además que la lista mezcla ciudades de Edom con ciudades de Moab [113]. Estas observaciones dejan incierta la época en que Edom se constituyó como reino y la naturaleza de su régimen político. Los textos de la Biblia no significan necesariamente que los edomitas estuviesen ya asentados al llegar los israelitas: tanto los reyes de Gn 36 como el «rey» de Nm 20 pueden ser simples jefes de grupos nómadas. Según Nm 31,8; Jue 8,12, los madianitas nómadas tienen reyes; según 1 Sm 15,8.20.32, los amalecitas nómadas tienen un rey. La gran lista real de Asur comienza por «diecisiete reyes que viven bajo la tienda» [114]. Y en Mari, los haneanos y benjaminitas seminómadas tienen también sus reyes [115].

También Moab [116] tenía, por tanto, su rey. Llevaba mucho tiempo sin él, ya que Nm 21,26 dice que Sijón había quitado al primer rey de

[112] Cf. *infra*, p. 97.

[113] J. R. Bartlett, *The Edomite King-List of Genesis XXXVI, 31-39 and 1 Chrn. I, 43-50*: JTS n. s. 16 (1965) 301-314.

[114] ANET 564b; F. R. Kraus, *Könige, die in Zelten wohnten* (Amsterdam 1965).

[115] J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 12, 59.

[116] M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*: ZAW 64 (1944) 11-37; *Ammon und Moab*: ZDPV 68 (1946-1951) 36-50; A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden 1960).

Moab [117] el territorio que había conquistado al norte del Arnón. La profunda brecha del Arnón constituye una frontera natural que los maobitas intentarán periódicamente franquear, atraídos por las ricas llanuras de la altiplanicie de Medeba. Lograrán ocuparlas cuando Balac, rey de Moab, llama a Balaán para que maldiga a los israelitas. Este episodio representa una situación de la época de los Jueces [118]. Por esta misma época, será cuando Eglón, rey de Moab, se apodere de Jericó (Jue 3,12-30), y el documento sacerdotal llamará *'arbôt Moab* a la llanura situada al nordeste del mar Muerto.

Los amonitas se encontraban al nordeste de Moab y del reino de Sijón, en la cuenca alta del Yaboc, en torno a su capital, Rabbah o Rabbat bené Amón, la actual Amán [119]. Es posible que no se constituyeran en reino hasta algo después de Edom y Moab. El cántico de Moisés (Ex 15) y los oráculos de Balaán (Nm 23-24) mencionan a Edom y Moab, pero no hablan de Amón; aunque ese silencio puede explicarse por estar más alejado. En Jue 3,13 se cita a los amonitas como aliados de Eglón, el moabita, pero no desempeñan ningún papel en la acción. La primera mención de un rey de los amonitas se hace en Jue 11,12-28; sin embargo, Jefté se dirige al rey de los amonitas como si se tratara del rey de Moab, y ese mensaje es un elemento añadido que depende literariamente de Nm 20-21 [120].

A estos datos sacados de la Biblia acerca de los comienzos de Edom, Moab y Amón, añaden muy poco los textos extrabíblicos. La única alusión a Edom en los documentos egipcios se halla en un papiro del reino de Merneptah: se autoriza a un grupo de shasu de Edom a que cruce la frontera y se establezca en el delta; el nombre de Edom va precedido del determinativo de los países extranjeros [121]. El nombre geográfico de Seír, que la Biblia asocia con Edom, se encuentra bajo Ramsés II y Ramsés III [122]. El nombre de Seír, como el de Edom, está siempre en relación con los beduinos shasu, y no se puede concluir de esos textos que los edomitas fueran por entonces sedentarios. Las cartas de Amarna [123] sólo contienen una vaga referencia al país de Seír.

117 Tradúzcase así, y no «al anterior rey de Moab».
118 Cf. *infra*, p. 99.
119 M. Noth: ZDPV 68 (1946-1951) 36-50; W. F. Albright, *Notes on Ammonite History*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 131-136.
120 Compárese especialmente Jue 11,19-22 y Nm 21,21-25. Según W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah*: Bib 47 (1966) 485-556, espec. 522-547, este texto dataría casi del tiempo de Jeremías, antes del Deuteronomio, y pertenecería al género de discursos proféticos sobre la historia.
121 Pap. Anastasi VI, 51s, en ANET 259a.
122 J. Janssen, *Les monts Se'ir dans les textes égyptiens*: Bib 15 (1934) 537-538; B. Grdseloff: «Revue de l'Histoire Juive en Égypte» 1 (1947) 69ss; K. A. Kitchen: JEA 50 (1964) 66-67; J. R. Bartlett: JTS n.s. 20 (1969) 1-2. Los nombres de clanes edomitas compuestos con el nombre del dios nacional, Qos, quizá se encuentren en las listas geográficas de Ramsés II y Ramsés III: B. Oded, *Egyptian References to the Edomite Deity Qaus*: «Andrews University Seminary Studies» 9 (1971) 47-50.
123 EA 288, 26 = ANET 488b.

Moab sólo se menciona dos veces en los textos egipcios: en una lista geográfica de Ramsés II [124] y en la narración de una campaña del mismo faraón en Transjordania [125]. La mención que se hace en este segundo texto de «ciudades», y en concreto de Dibón, indica que los moabitas estaban asentados por esas fechas, aunque no se pueda concluir de ahí que formaban un Estado unificado [126].

Amón no aparece nunca en los textos egipcios. Los textos asirios sólo lo mencionan a partir del siglo IX a.C.

V. Los arameos

Al final del II milenio se instala en la periferia de Palestina otro grupo étnico, los arameos. Su origen es muy oscuro. Las tradiciones bíblicas afirman un estrecho parentesco entre los arameos y los antepasados de Israel, pero esas tradiciones son complejas. Según Gn 10,22, Aram es hijo de Sem; pero, según Gn 22,21, es nieto de Najor, el hermano de Abrahán, y la profesión de fe de Dt 26,5 hace decir al israelita: «Mi padre era un arameo errante». Abrahán viene de Padán Aram o Aram Najarain, donde habita Najor (Gn 24,10); Isaac se casa con Rebeca, hija de Najor (Gn 24,48) (o de Betuel, hijo de Najor, según una tradición posterior: Gn 24,47) y hermana de Labán. A este Labán, hijo de Najor (Gn 29,5), se le llama con insistencia Labán el arameo; es el tío de Jacob y llega a ser su suegro (Gn 29,5ss). Todo esto sucede en la Alta Mesopotamia; pero, según Gn 31,43-54, Labán y Jacob firman un tratado que fija entre ellos una frontera, en Mispá de Galaad, en Transjordania; se trata de un tratado entre dos pueblos y no entre dos individuos. Pudiera ser un recuerdo, trasladado a la época patriarcal, de un pacto entre los arameos y los israelitas en el momento de asentarse o un poco más tarde; también pudiera representar una situación anterior al éxodo [127]. También los arameos tienen contacto con los moabitas: de Aram es de donde llama Balac al adivino Balaán (Nm 23, 7). Según Jue 3,7-11, el primer juez, Otoniel, habría liberado a Israel de la opresión de Cusán Risatain, rey de Aram, o de Aram Najarain. Pero resulta muy difícil interpretar históricamente este episodio; por eso se ha propuesto con frecuencia corregir Aram por Edom [128]. Según Jue 18,9.28 (griego), los danitas se apoderaron fácilmente de Lais, porque esta ciudad no tenía ninguna relación con Aram, lo cual supone una presencia de los arameos en la región. 1 Sm 14,47 menciona, al trazar un cuadro de la actividad militar de Saúl, una guerra contra el

124 J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia* (Leiden 1937) 156.
125 K. A. Kitchen, *Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses II*: JEA 50 (1964) 47-70, espec. 50, 53-55.
126 Cf. ya M. Noth: ZDPV 68 (1946-51) 45.
127 Cf. *infra*, sobre el asentamiento de Gad, p. 102.
128 Cf. *infra*, p. 72.

rey de Sobá; pero no podemos verificar el valor histórico de esta información. Los arameos, como enemigos suyos, no entran realmente en la historia de Israel hasta David (2 Sm 8,3-8; 10,6-14.15-19). El rey de Sobá, Hadadézer, estaba en esta época al frente de una coalición que agrupaba en torno a él a los arameos de Bet-Rejob, a los reinos de Maaká y Tob, y Hadadézer extendía su control desde las laderas del Antilíbano hasta el Eufrates [129]. Este Imperio arameo no se creó en un día, y la entrada de los arameos, al principio como nómadas, en las regiones situadas al norte y al nordeste de Palestina debe remontarse, por lo menos, al siglo XII a.C.

Efectivamente, en el siglo XII, bajo Teglatfalasar I de Asiria, es cuando ciertamente aparecen por primera vez los arameos en los documentos extrabíblicos. Las alusiones a Aram y a los arameos que se han descubierto en los textos mesopotámicos del III milenio y comienzos del II, y posteriormente en los textos de Mari y Ras Samra [130], son muy dudosas. Es más segura la mención de Aram en una nueva lista geográfica de Amenofis III, al comienzo del siglo XIV a. C. [131]; el nombre va acompañado del determinativo «hombre» y designa por tanto a un pueblo: se trataría de los arameos, todavía nómadas. Donde ya no cabe dudar es en el caso de Teglatfalasar, que tuvo que luchar contra enemigos a los que da el nombre de ahlamu-arameos. Desde el cuarto año de su reinado tuvo que hacerles la guerra en el Eufrates Medio, desde Cárquemis, en el norte, hasta Rapicún, en la frontera norte de Babilonia. Cruzó veintiocho veces el río, lo que equivale a catorce campañas, incendió sus ciudades o aldeas en el G. Bishri, entre Palmira y el Eufrates, y los persiguió hasta Palmira y al pie del Líbano [132].

Antes de Teglatfalasar no se menciona a los ahlamu-arameos. Pero algunos textos anteriores hablan, desde finales del siglo XIV, de los ahlamu solos, como de nómadas del oeste y enemigos de Asiria [133]; una carta de Amarna los cita en un contexto mutilado [134]. En el siglo XIII los ahlamu impiden que los correos del rey de Babilonia lleguen al Hattu [135]. En los siglos XIV-XIII aparecen algunos individuos ahlamu, aislados, en los documentos. Se discute qué relación puedan tener estos

129 A. Malamat, *The Kingdom of David and Salomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim*: BibArch 21 (1958) 96-102 = «The Biblical Archaeologist Reader» 2 (1964) 89-98; B. Mazar, *The Aramean Empire and its Relations with Israel*: BibArch 25 (1962) 97-120 = «The Biblical Archaeologist Reader» 2 (1964) 127-151.

130 Cf. A. Dupont-Sommer, *Sur les débuts de l'histoite araméenne*, en *Congress Volume. Copenhague* (1953) 40-49; S. Moscati, *Sulle origini degli Aramei*: RSO 26 (1951) 16-22. Cf. las referencias dadas en el vol. I, p. 203.

131 E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentemple Amenophis III* (Bonn 1966) 28-29.

132 Sumario y referencias en J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia* (Roma 1968) 277-278.

133 D. D. Luckenbill: ARAB I, §§ 73, 116, 166, 209.

134 EA 200,8 y 10, en relación con el rey de Babilonia; ya se los habría mencionado en un texto inédito de la época de Rim-Sin, en el siglo XVIII a.C.; cf. vol. I, p. 203.

135 J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schriftum*: «Der Alte Orient» 24,3 (1925) 26.

ahlamu con los arameos. Es posible que «ahlamu» sea una designación más general que se ha precisado ulteriormente, o que ambos términos sean en parte equivalentes. En todo caso, como estos ahlamu suelen encontrarse en las mismas regiones que ocuparán los arameos y revisten las mismas características, debe de haber entre ellos una relación estrecha [136].

VI. Conclusión

El asentamiento de los israelitas en Canaán se sitúa, dentro del marco general del Oriente Próximo, en los últimos siglos del II milenio. La ruina definitiva del Imperio Hitita y el debilitamiento de Egipto, y posteriormente la pérdida de sus posesiones en Asia, dejaron espacio libre a pueblos nuevos. Pero los israelitas no eran los únicos. En Palestina la retirada de Egipto dejaba intactas las ciudades cananeas, sobre las que ya no ejercía más que un dominio nominal. Diversos grupos de los Pueblos del Mar se iban instalando en algunas regiones; entre ellos se hallaban los filisteos, que se convertirán en una potencia concurrente de Israel y, bajo Saúl, estarán a punto de imponerse a éste. Moab estaba ya asentado, y es probable que Edom y quizá Amón lo estuviesen también. Los arameos comenzaban a infiltrarse por el norte y el nordeste.

Esta ruptura del equilibrio que se había establecido en Siria-Palestina explica que los israelitas consiguieran entonces conquistar un territorio. Pero la competencia entre las nuevas fuerzas que se hallaban sobre el terreno explica por qué Israel no logró tomar posesión de ciertos distritos como Edom, Moab y la llanura filistea, por qué al primer asentamiento siguió un período de luchas en la época de los Jueces y por qué algunos enclaves cananeos se mantuvieron hasta el tiempo de David.

En este marco histórico es donde hay que situar las tradiciones bíblicas sobre el asentamiento en Canaán. Como hemos dicho al exponer las diferentes teorías que están en vigor, hay que comenzar estudiando esas tradiciones en sí mismas, con ayuda de la crítica literaria y la crítica de las tradiciones. Sólo después se verá cómo puede compaginarse con el testimonio externo de la historia general y la arqueología. Dado que esas tradiciones debieron de tener orígenes locales distintos, seguiremos un orden geográfico: el asentamiento en el sur de Palestina, en Transjordania, en el centro de Palestina y en el norte.

136 Sobre las relaciones de los arameos con los amorreos, cf. vol. I, pp. 202-209.

Capítulo II

ASENTAMIENTO EN EL SUR DE PALESTINA. LAS TRIBUS DE JUDA, SIMEON Y LEVI[1]

Según Jos 10,28-43, la conquista del sur se atribuye a Josué y a «todo Israel». Sin embargo, según Jue 1,1-20, esta conquista es posterior a la muerte de Josué (Jue 1,1) y se atribuye a Judá y Simeón e incluso a algunos grupos calebitas y quenitas con ellos asociados. En particular, la conquista de Hebrón, que era la ciudad principal del territorio de Judá y que será la primera capital de David, se atribuye a Caleb (Jue 1, 20 y Jos 15,13-19). Es el cumplimiento de una promesa hecha a Caleb en el desierto (Jos 14,6-14), en el momento en que se había intentado sin éxito penetrar en el sur de Palestina partiendo de Cades (Nm 13-14; cf. Dt 1,19-46). La comparación de estos textos nos revela la complejidad del problema. Fuera de Jos 10, que es panisraelita, los otros textos representan tradiciones del sur de Palestina y, sobre todo, tradiciones calebitas. Debemos, pues, comenzar por su estudio.

I. Exploración de Canaán y papel de Caleb (Nm 13-14; Dt 1,19-46; Jos 14,6-14; Nm 32,6-15)

Nm 13-14 forma parte del grupo de tradiciones vinculadas a Cades. Son enviados a Canaán doce exploradores, uno por cada tribu: Josué por la de Efraín y Caleb por la de Judá. Al regresar, informan que el país es bueno, pero que está habitado por un pueblo poderoso. A pesar de que Caleb, primero, y Josué y Caleb, después, animan al pueblo a que se ponga en marcha, éste se niega y quiere regresar a Egipto. Dios decide castigar al pueblo rebelde; pero cede ante la intercesión de Moisés. No obstante, ninguno de los hombres que están allí entrará en el país de Canaán, a excepción de Caleb o de Caleb y Josué. El pueblo se arrepiente y se lanza al ataque, pero Dios no está a su lado, y es desbaratado.

Este texto es heterogéneo[2]. Contiene una serie de duplicados que implican ciertas diferencias entre sí. Según Nm 13,17.22-24, los explo-

[1] Este capítulo apareció, en inglés, en *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May* (Nashville-Nueva York 1970) 108-134.

[2] S. Wagner, *Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament*: ZAW 76 (1964) 255-269; V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (Marburgo 1970) 19-24, 79-86, 99.

radores van sólo al Négueb y a la región de Hebrón: según Nm 13,21, van desde el desierto de Sur hasta Lebo Jamat, es decir, recorren la Tierra Prometida en su mayor extensión; según Nm 13,30, Caleb es el único enviado que anima al pueblo a combatir: según Nm 14,6ss, también anima Josué; según Nm 14,24, Caleb será el único que entrará en el país: según Nm 14,30, entrarán Caleb y Josué. Teniendo en cuenta estas diferencias y el estilo, la crítica literaria está de acuerdo en distinguir una redacción sacerdotal que comprende 13,1-17a.21.25-26,32-33; 14,1-3.5-10.26-38. A esta redacción corresponde la lista detallada de los doce exploradores, la adición de Josué a Caleb en el mismo papel y la misma recompensa y el anuncio de una estancia de cuarenta años en el desierto, donde morirán todos, excepto Josué y Caleb. El resto representa el relato antiguo: 13,17b-20.22-24.27-31; 14,4.11-25.39-45. Dentro de este relato parece arbitrario hacer un reparto preciso entre las fuentes antiguas, J y E, o L, J y E. Pero hay que poner aparte 14,11-23a: esta intercesión de Moisés y su diálogo con Dios, escritos en un estilo que anuncia el Deuteronomio y con ciertos paralelos con el Exodo, constituyen ya una adición al relato antiguo. Este tenía una introducción que se perdió, reemplazada por la de P, que sigue hablando de una *sola exploración del Négueb y de la región de Hebrón, hasta el valle de* Escol, y se refiere únicamente a Caleb. Dejamos, por el momento, su conclusión: el episodio de la derrota de Jorma (Nm 14,39-45).

Dt 1,19-46, en el discurso de introducción de Moisés [3], usa este relato cuando todavía estaba libre de las adiciones de P y de la adición más antigua de 14,11-23a. El relato del Deuteronomio es menos concreto que el de Números. Se centra en el diálogo entre Moisés y el pueblo, quedando los exploradores relegados a segundo plano; omite la intercesión de Moisés. Su intención teológica es diferente, pero reproduce lo esencial del relato antiguo: rebelión del pueblo y su castigo, a excepción de Caleb, que recibirá la tierra que ha pisado (v. 36, que considero como primitivo [4]; en cambio, los vv. 37-38, que también mencionan a Josué, son adicionales) [5]: en el v. 38 no se presenta a Josué como uno de los exploradores, sino como el siervo de Moisés, y el v. 37 se refiere a Moisés, el cual tampoco entrará en la Tierra Prometida (cf. Dt 3,26; 4,21). En el Deuteronomio esta pena parece ser un castigo por la condescendencia de Moisés hacia el pueblo (Dt 1,37: «por culpa vuestra»), que pidió que se enviaran exploradores, lo cual significaba falta de confianza en Dios (Dt 1,22); esto es típico del Deuteronomio. Según

[3] Sobre las relaciones entre los dos relatos, cf. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,3-6,29*: Bib 41 (1960) 105-134; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomiun* (en ATD; [2]1968) *in loco;* J. L. McKenzie, *The Historical Prologue of Deuteronomium*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 97.

[4] Contra Steuernagel y Von Rad, pero con Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 31-32, espec. 32 nota 1.

[5] Con Steuernagel, Von Rad, Noth.

P (Nm 13,2), los exploradores fueron enviados por orden de Yahvé, y esta fuente (en Nm 20,12.24 y Dt 32,50-52) da otra razón de la muerte de Moisés (y de Aarón) antes de entrar en la Tierra Prometida: su falta de fe en las aguas de Meribá [6].

Un tercer texto paralelo es Jos 14,6-14. En el momento de repartir la tierra, Caleb recuerda a Josué la promesa que le había sido hecha en el desierto de obtener el país que había explorado, y recibe como lote Hebrón. El relato es del redactor deuteronomista y depende del relato del Deuteronomio. Termina así: «Por eso Hebrón sigue siendo hasta el día de hoy patrimonio de Caleb, hijo de Yefuné, el quenizita, porque había cumplido la voluntad de Yahvé, Dios de Israel» (v. 14). Este texto da la razón de dicha tradición: explica por qué Hebrón, el corazón del país de Judá, estaba ocupado por los calebitas, siendo así que éstos no eran israelitas de pura cepa.

El último texto nos recuerda de nuevo el papel de Caleb en el desierto (Nm 32,6-15). Es un pasaje tardío que depende de la redacción sacerdotal de Nm 13-14 (Caleb y Josué, los cuarenta años en el desierto) y, al parecer, de Jos 14 (Caleb el quenizita).

Todas estas formas literarias de la tradición calebita (incluso el relato *antiguo de Nm 13-14, del que dependen los otros) pertenecen a un es*tadio en que las tradiciones particulares ya estaban amalgamadas en torno a tradiciones de la casa de José. Como éste entrará en Canaán dando un rodeo por el desierto, también Caleb participará en los cuarenta años de peregrinación por el desierto, llegará a la Tierra Prometida con Josué y tendrá ochenta y cinco años de edad cuando Josué le conceda Hebrón como lote (Jos 14,10).

Aún es posible remontarse a una forma preliteraria de la tradición, según la cual el grupo calebita había entrado independientemente y lo había hecho directamente por el sur. Según Dt 1,20-21, que quizá representa el comienzo del relato antiguo de Nm 13-14 (desaparecido en provecho de la redacción sacerdotal), Moisés da la orden de tomar posesión de la montaña que Dios «ha dado» a su pueblo; según Nm 14,24 (cf. Dt 1,36), Caleb entrará en el país por él explorado. Sería de esperar que Caleb entrara de hecho. En lugar de esto encontramos el relato del desastre de Jorma (Nm 14,39-45).

Esta conclusión da un sentido teológico a la historia actual de los exploradores [7]. En el momento en que llega Israel a las puertas de la tierra cuya conquista le promete Yahvé, le falla la fe: asustado por los informes de los exploradores, renuncia a combatir y quiere volverse a Egipto. Y después se lanza al ataque, contra la voluntad de Dios y sin

[6] Cf. E. Arden, *How Moses Failed God:* JBL 76 (1957) 50-52; A. S. Kapelrud, *ibid.*, 242.

[7] Cf. S. J. de Vries, *The Origin of the Murmuring Tradition:* JBL 87 (1968) 51-58, espec. 55-57. El autor critica la posición de G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (Nashville-Nueva York 1968) 137-156. Se encontrarán pocas cosas útiles en la disertación de W. Beltz, *Die Kaleb-Traditionen* (Budapest-Berlín 1966).

que le acompañen el arca ni Moisés. Es una inversión de los temas del éxodo y la guerra santa: «una guerra no santa y un antiéxodo» [8]. El resultado no podía menos de ser desastroso [9]. Al mismo tiempo, el relato de este fracaso, situado de esa forma, permite unir la tradición calebita con las tradiciones de la casa de José: explica por qué Israel fue rechazado de nuevo en el desierto y por qué no podrá penetrar en Canaán sin dar un gran rodeo. Pero este cuadro se obtuvo combinando la tradición calebita con otra tradición del sur de Palestina (de la que se sirve Nm 14, 39-46, adaptándola) que se refería en un principio a otros grupos.

II. Asentamiento de los grupos simeonitas y levitas

En Nm 14,39-46 ya no se trata de la región de Hebrón, sino del sur de la montaña de Judá, en los bordes del desierto. En esta montaña viven el amalecita y el cananeo. Con este texto hay que relacionar el relato de la victoria sobre los amalecitas (Ex 17,8-13), que pertenece también al ciclo de Cades [10]. Estas tradiciones relativas a los amalecitas proceden de Judá, que tuvo que luchar contra Amalec hasta tiempos de Saúl y David (1 Sm 15; 30). Pero estas tradiciones judaítas unifican los recuerdos de los distintos grupos del sur, y cabe preguntar si la tradición relativa a Jorma no sería primitivamente una tradición simeonita.

Nm 14,39-45 dice que los israelitas fueron batidos en retirada hasta Jorma (v. 45). Jorma es con toda probabilidad la actual Tell el-Meshash, al este de Berseba, con lo cual estamos ya a 85 kilómetros al norte de Cades, en el límite entre el Négueb y la montaña. Dado que los israelitas habían llegado a la cumbre de la montaña (v. 44), ya habían avanzado hasta el norte de Jorma y después se batieron en retirada hacia el sur, «hasta Jorma». Es decir, que habían conquistado Jorma. De hecho, en Nm 31,1-3 se cuenta esta conquista. Pero la noticia está fuera de su contexto cronológico y geográfico. La alusión al rey de Arad en el v. 1 es una glosa del texto primitivo, que sólo mentaba al «cananeo» (una glosa legítima, ya que Arad está en las cercanías de Jorma). Así, pues, la conquista se realiza a partir del sur. Los israelitas suben por la ruta de Atarín, que no está identificada con seguridad; pudiera ser la ruta que va de Cades a Arad y que posteriormente, en la época del Hierro [11], estaba jalonada de pequeñas fortalezas; si se desliga el episodio de toda conexión inmediata con Cades, esa ruta podría ser la que sube del sur del mar Muerto hacia Arad.

Esta segunda hipótesis parece verse confirmada en un relato paralelo de la toma de Jorma (Jue 1,16-17): los quenitas suben acompañados de los hijos de Judá desde la «ciudad de las palmeras» hasta el Négueb de

[8] Según la expresión de W. L. Moran: Bib 44 (1963) 333-342.
[9] S. J. de Vries, *loc. cit.*, 58; S. Lehming: ZAW 73 (1961) 71ss.
[10] H. Groenbaek, *Juda und Amalek. Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Exodus* 17,8-16: ST 18 (1966) 26-45; el pasaje de Nm 14,39-45 es estudiado en pp. 35-37.
[11] Y. Aharoni: IEJ 10 (1960) 109.

Arad y se establecen allí. Judá y Simeón vencen a los cananeos que habitan en Sefat y destruyen la ciudad, que toma entonces el nombre de Jorma (*ḥerem*, anatema). La ciudad de las palmeras de que se trata en este caso no puede ser, como en otros textos, Jericó [12], sino Tamar de 1 Re 9,18 y Ez 47,19, la actual Ain Hosb, situada a 30 kilómetros al suroeste del mar Muerto, en la Arabá [13]. Se trata, pues, de otra entrada en Canaán que arranca del sur y termina con la conquista de Jorma por obra de Judá y Simeón. En realidad, se trata más bien de Simeón, pues a él es a quien se atribuye Jorma en Jos 19,4 = 1 Cr 4,30. Lo que sucede es que, como Simeón había sido absorbido por Judá y se había establecido en medio de éste (Jos 19,1), se atribuyó la conquista a los dos, y se enumera a Jorma entre las ciudades de Judá (Jos 15,30).

En los dos relatos de Nm 21,1-3 y Jue 1,17 se explica el nombre de Jorma por el anatema (*ḥerem*) que se había pronunciado sobre la ciudad. Se trata seguramente de una explicación popular, pues es probable que ya se haga mención de la ciudad en los textos de execración egipcios del siglo XIX a.C. y en las inscripciones de Ammenemes III en el Sinaí [14]. Pero la explicación popular no destruye la realidad del hecho: Nm 21,1-3 procede de la fuente yahvista, y Jue 1,17 forma parte de un cuadro de la conquista según la tradición yahvista [15]. Ambos textos conservan el recuerdo de una penetración de elementos simeonitas a partir del sur. Precisamente en el sur es donde, según la sección geográfica del libro de Josué, encontramos establecida la tribu de Simeón. No se describen sus fronteras, porque su territorio estaba integrado en la tribu de Judá; pero Jos 15,21-32 da una lista de las ciudades de Judá en el Négueb, y la segunda parte (vv. 26b-32) corresponde a una lista de ciudades simeonitas enumeradas en Jos 19,2-8 y 1 Cr 4,28-32. La comparación de esas listas ha llevado, sin embargo, a conclusiones diversas. Alt [16] atribuye las listas de Jos 15-19 a la época de Josías, aunque piensa que se conservaba en el Négueb el recuerdo de un asentamiento primitivo de los simeonitas. Noth [17] acepta la misma fecha para las listas de las ciudades de Josué, pero considera que Jos 19,2-7 es una construcción artificial de un redactor que, basándose en Jos 15, se propuso elaborar una lista de las ciudades «simeonitas». Cross y Wright [18] sitúan las listas bajo Josafat

[12] Cf., sin embargo, B. Mazar; JNES 24 (1865) 300 y nota 37; R. Schmid: TZ 21 (1965) 263; V. Fritz: ZDPV 82 (1966) 331.
[13] Y. Aharoni, *Tamar and the Roads to Elath*: IEJ 13 (1963) 30-42. Incluso se ha propuesto ver en *ha'atarîm* de Nm 21,1 una corrupción de *hattermarîm* de Jue 1,16.
[14] B. Mazar: JNES 24 (1965) 298, con referencias. Según V. Fritz, *Israel in der Wüste* (citado en la nota 2) 89-93, el texto es una etiología del nombre basado en combates sostenidos contra ciudades cananeas del sur.
[15] S. Mowinckel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*: BZAW 90 (1964) 17-33.
[16] A. Alt, *Judas Gaue unter Josia*: PJB 21 (1925) 100-116 = *Kleine Schriften* II, 276-288, espec. 285-286.
[17] M. Noth, *Josua* (HAT; ^{2}1953) 113; *Geschichte*, 58.
[18] Fr. M. Cross-G. E. Wright, *The Boundery and Province Lists of the Kingdom of Juda*: JBL 75 (1956) 202-226, espec. 209 y 214-215.

y opinan que Jos 19,2-8 y 1 Cr 4,28-32 no dependen de Jos 15, sino que se remontan a una lista independiente de ciudades simeonitas. Kallai [19] hace remontar esta lista a la época de David, aunque habría sido revisada bajo Ezequías. Aharoni [20] localiza las listas revisadas en la época de Ozías, pero opina que el territorio atribuido a Simeón corresponde a lo que se llamaba en tiempos de David el Négueb de Judá (1 Sm 27,10; 30,14; 2 Sm 24,7) y cuyo centro sería Berseba. Finalmente, Talmon [21] estima que la lista de las ciudades de Simeón no es posterior al reino de David; se apoya en la indicación de 1 Cr 4,31b: «Estas fueron sus ciudades hasta la época de David». Bajo su reinado se habrían integrado las tribus de Simeón y Judá. El hecho es que después de David desaparecen los simeonitas de la historia.

Sea como fuere, sigue en pie el problema de cuándo se instalaron los simeonitas en el extremo sur de Palestina. Según la tradición bíblica, su historia es paralela a la de los levitas. Simeón y Leví son, ambos, hijos de Lía. Según Gn 34, los dos grupos pasaron algún tiempo en Palestina central, de donde salieron al entrar en conflicto con los habitantes de Siquén; este episodio se sitúa en la prehistoria de Israel, mucho antes del éxodo y la conquista. Simeón y Leví también van asociados en el «testamento de Jacob» (Gn 49,5-7): se les maldice por su violencia y se dispersan en Israel [22]. Según este texto, sufrieron una catástrofe, de la que no se ofrecen detalles: no coincide, en todo caso, con el asunto de Siquén, ya que éste es narrado en otros términos, y los simeonitas salieron indemnes de él según Gn 35,5 [23]. En la época en que se redactó Gn 49,5-7, ya ninguna de las dos tribus tenía territorio propio. Como hemos visto, Simeón se integró o estaba en vías de integrarse en Judá, en el Négueb.

Por lo que concierne a Leví, Gn 49,5-7 puede tratar todavía del grupo profano de Leví, como en Gn 34, o referirse ya a la tribu sacerdotal de Leví. En todo caso, tenemos noticias de que también Leví tiene vínculos muy antiguos con el sur y de que fue probablemente allí donde se transformó en tribu sacerdotal, si es que se admite la continuidad entre los dos grupos. Aparte de la división canónica de los levitas en tres familias, que descienden de los tres hijos de Leví (Guersón, Quehat y Merarí), la noticia de Nm 26,58a divide los levitas en cinco clanes: libnita, hebronita, majlita, musita y coreíta [24]. Los dos

[19] Z. Kallai, *The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan*: VT 8 (1958) 134-160, espec. 156-159; *Las tribus de Israel* (en hebreo) (Jerusalén 1967) 295-303.

[20] Y. Aharoni, *The Negeb of Juda*: IEJ 8 (1958) 26-38.

[21] S. Talmon, *The Town Lists of Simeon*: IEJ 15 (1965) 235-241.

[22] En último lugar, H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*; BZAW 95 (1965) 65-72; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (Gotinga 1965) 44-52.

[23] Este punto debe considerarse como probado; cf. en particular S. Lehming, *Zur Überlieferungsgeschichte von Gn 34*: ZAW 70 (1958) 228-250; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*: RB 76 (1969) 5-49.

[24] R. de Vaux, *Institutions* II, 230; M. Noth, *Das Vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) *in loco*; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969) 56-57; J. M. Miller, *The Korahites of Southern Juda*: CBQ 32 (1970) 58-68.

primeros son, sin duda alguna, habitantes de Libna y Hebrón. El clan coreíta debe relacionarse con Coré, quien aparece en 1 Cr 2,43, en una lista de «hijos» de Caleb, que incluye sobre todo nombres de lugares y en la que Coré linda con Hebrón. Los otros dos nombres no están claros. Esta lista divergente es muy antigua. Localiza, al parecer de forma exclusiva, la primera residencia de los levitas en el sur del territorio de Judá; desde la época de los Jueces se extenderán hacia el norte (Jue 17,18; 19,1s). Y aún cabe añadir que una tradición, indudablemente originaria del sur de Palestina, dice que el suegro de Moisés era Jobab, cuya familia se estableció en las cercanías de Arad; esto podría indicar que los levitas ya estaban en dicha región en una época remota [25].

La lista de las ciudades levíticas (Jos 21,1-42; 1 Cr 6,39-66) parece confirmar este asentamiento de los grupos de Leví en el sur de Judea. Esta lista se apoya en un documento antiguo que describiría el asentamiento de los levitas inmediatamente antes del cisma [26], o bajo David [27], o bajo Salomón [28]. Pero los levitas no se establecieron en ninguna de estas fechas en esas ciudades, sino que ya estaban asentados anteriormente [29]. Lo extraño es que dichas ciudades no están repartidas de manera uniforme: forman grupos distintos, separados por lagunas. Por ejemplo, en la montaña de Judea, no existe una sola ciudad levítica entre Hebrón y Jerusalén, sino que todas están en el sur: Hebrón y Libna, cuyos nombres llevan dos clanes levíticos de Nm 26,58, y más hacia el sur: Debir, Yuttah, Estemoa, Yattir, que están bien localizadas; a ellas hay que añadir Holón (¿Hilén?) y Ain (¿Asán?), que, aunque no están identificadas, se encuentran ciertamente en el sur [30].

Se insiste con frecuencia en las relaciones de los levitas con Cades. En las bendiciones de Moisés (Dt 33,8), Leví recibe los *urîm* y *tummîm*, las suertes sagradas que constituyen el privilegio de su sacerdocio, después de haber sido puesto a prueba en Masá y de haber discutido con Dios en las aguas de Meribá [31]. Masá y Meribá reaparecen de nuevo,

[25] Sobre la relación entre las tradiciones del matrimonio quenita con el matrimonio medianita de Moisés, cf. R. de Vaux, *Sur l'origine kénite ou madianite du Yahvisme*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 28-32, y vol. I, pp. 319-326, espec. 320.

[26] R. de Vaux, *Institutions* II, 224-226.

[27] W. F. Albright, *The Lists of Levitic Cities*, en *Louis Ginsberg Jubilee Volume* I (Nueva York 1945) 49-73.

[28] B. Mazar, *The Cities of the Priests and Levites*, en *Congress Volume. Oxford* (Leiden 1960) 193-205.

[29] M. Haran, *Studies in the Account of the Levitical Cities*: JBL 80 (1961) 45-54, 160-165.

[30] Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Londres 1967) 268-273. Se ha querido encontrar el testimonio de un asentamiento levítico en el Négueb en las listas geográficas egipcias: en una lista de Ramsés III *w rwy*, «territorio de Leví» (en J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* (Leiden 1937) 165, nn. 30 y 94); en la lista de Sesonq *ngb rwy*, «Négueb de Leví» (Simons, 180, n. 74); cf. S. Yeivin, *The Exodus*: «Tarbiz» 30 (1960-61) 6. El testimonio ha sido aceptado por S. Mowinckel, *Israels opphav og eldste historie* (Oslo 1967) 146.

[31] Sobre este texto y sus relaciones con Ex 17 y Nm 20, cf. el comentario de G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD; ^{2}1968) *in loco*; además, S. Leh-

como un nombre doble, en Ex 17,1-7: es el lugar donde se realizó el milagro del agua, localizado aquí en Rafidín, en el camino del Sinaí (v. 1), o en Horeb (v. 6). Pero en Nm 20,1-13 se da un duplicado de este relato, el cual localiza el milagro de las aguas de Meribá en Cades. El texto de Nm 20, que en su mayor parte es sacerdotal, depende de la misma tradición antigua de Ex 17; pero se diferencia de él en que localiza el milagro en Cades y no menciona Masá. De ahí que en los textos tardíos (Nm 27,14; Dt 32,51; Ez 48,28) se dé a Meribá el nombre de Meribat-Cades.

Pero es difícil servirse de esta tradición de las aguas de Meribá para demostrar la vinculación de los levitas con Cades. En efecto la motivación del milagro es que el pueblo tiene falta de agua (Ex 17,1; Nm 20, 2); ahora bien, la región de Cades es la que tiene más abundancia de agua en toda la península sinaítica. Cabría responder que una tradición decía precisamente que el agua abundaba en Cades desde el milagro de Moisés; pero lo cierto es que ninguna tradición dice eso. Por otra parte, ni en Ex 17 ni en Nm 20 se trata de los levitas: es el pueblo el que prueba a Dios *(massah)* y se pone a discutir con él *(m^e^rîbah)*. Se trata de una etiología o una etimología popular. El nombre de Meribá se daba a una fuente, en cuyas cercanías se resolvían los procesos *(rîb)* y que debía de tener además un carácter sagrado (este es el sentido del nombre Cades); recuérdese que en Gn 14,7 se dice que el nombre antiguo de Cades es Ein Mispat, «la fuente del juicio». A la inversa, Dt 33,8, que habla de los levitas, no hace alusión alguna al milagro de Ex 17 y Nm 20; se refiere a un episodio que sigue siéndonos desconocido. Incluso es posible que este texto no contenga ningún nombre geográfico y que haya que traducir: «Tu urim y tu tummîm (los das) al hombre de tu agrado, al que has probado con la prueba, con el que has discutido *en el día* (leyendo *l^e^yom* en vez de *'al mê)* de la discusión» [32]. Lo cierto es que la tradición interpretó en sentido geográfico Dt 33,8, y de aquí fue de donde pasó Masá a Ex 17. Si combinamos estos dos textos con el de Nm 20, cabe decir que existió una tradición que ponía a Leví en relación especial con Cades. Pero cuanto acabamos de decir manifiesta que esta tradición quizá no era primitiva. La tendencia a vincular con Cades toda la organización religiosa y civil de Israel, y en concreto la institución levítica, es probablemente exagerada.

El hecho es que existían algunos grupos simeonitas en el extremo sur de Palestina y otros grupos levíticos en Judá y quizá en Cades. El problema está en saber cuándo se establecieron unos y otros. Según

ming, *Massa und Meriba:* ZAW 73 (1961) 71-77; J. Koenig, *Sourciers, thaumaturges et scribes:* RHR 164 (1963-B) 17-38, 165-180; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, 32-34; H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte:* BZAW 110 (1968) 91-93; V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (Marburgo 1970) 48-55.

32 Así, Lehming, *loc. cit.*

Jue 1,1, la toma de Jorma por los simeonitas (Jue 1,17) habría tenido lugar después de la muerte de Josué, es decir, en el período de los Jueces. Pero Jue 1,1-26 reúne noticias que no había recogido el libro de Josué, porque no respondían al plan del libro o a su intención teológica, y que deben de proceder de un relato yahvista de la conquista [33]. La introducción, «Después de la muerte de Josué», es redaccional y está relacionada con Jos 24,29-31; pero también estos versículos son una adición tomada de Jue 2,8-10, donde se encuentran palabra por palabra; Jos 24,28 se prolongaba primitivamente en Jue 2,6. Así, pues, el asentamiento de los simeonitas en el sur es anterior al período de los Jueces.

Algunas veces se pone este asentamiento y el de Leví en relación con Gn 34: después del asunto de Siquén las dos tribus habrían emigrado hacia el sur donde se habrían establecido mucho antes del éxodo y no habrían descendido a Egipto. Pero los textos no autorizan a sacar tales conclusiones. Gn 34 nos muestra cómo los grupos se vieron obligados a dejar Palestina central en la época de los patriarcas, mas no indica el término de su migración. Los otros textos los localizan en el sur de Palestina en el momento de la conquista, pero no dicen qué les sucedió entre tanto. Por otra parte, algunos estudios recientes parecen haber probado que Simeón y Leví, que sólo aparecen en el v. 25 y en la conclusión (vv. 30-31), fueron introducidos secundariamente en el relato de Gn 34, que no se refería al principio más que a los «hijos de Jacob» [34]. Y lo que es más significativo: según Nm 21,1-3 y Jue 1,16-17, al menos los simeonitas llegaron al territorio procedentes del sur.

Esta entrada en Canaán por el sur, en la que Jue 1,16-17 asocia a Simeón con Judá y los calebitas, es independiente de la conquista atribuida a Josué [35]. Sin embargo, Nm 21,1-3 y 14,39-45 vincula la toma de Jorma y un intento fallido de avanzar más hacia el norte con la historia del grupo que salió de Egipto con Moisés. Esta vinculación puede ser secundaria, pero también puede tener un fundamento histórico. El hecho de que se diga en la historia de José (Gn 42,24) que Simeón fue retenido como rehén (¿por qué precisamente él?) puede ser indicio de un recuerdo de que los simeonitas estuvieron en Egipto. Por lo que toca a Leví, hay que tener muy especialmente en cuenta las relaciones de Moisés con la tribu de Leví y los nombres egipcios del mismo Moisés y de varios «hijos de Leví», al menos de Fineés, Jofní y Merarí.

Al hacerse extensiva a todo el pueblo, la tradición amplió y simplificó las tradiciones particulares que conservaba. Cuando las circuns-

33 S. Mowinckel, *loc. cit.* en la nota 15.

34 S. Lehming y A. de Pury, citados en la nota 23, y cf. vol. I, p. 176. Es más dudoso que estos «hijos de Jacob» hayan ocupado aquí el lugar de un clan de «hijos de Israel» que no tenían nada común con Jacob, como querría A. de Pury.

35 H. Haag, *Von Jahwe geführt. Auslegung von Ri* 1,1-20: «Bibel und Leben» 4 [illegible]

tancias eran normales, las relaciones entre Palestina, el Sinaí y Egipto eran fáciles y las idas y venidas de los grupos seminómadas frecuentes, la historia de Abrahán, la de José y sus hermanos y la de Moisés en Madián nos ofrecen testimonios que se confirman por los textos extrabíblicos. Hubo varias «bajadas a Egipto», y Simeón y Leví pudieron bajar en cualquier época. Hubo también varias «salidas a Egipto» [36]. Los relatos del éxodo combinan dos representaciones: una en la que se expulsa a los israelitas de Egipto y otra en la que ellos mismos huyen; combinan también dos rutas distintas: una hacia el norte y otra hacia el este. El éxodo-expulsión se efectuó por la ruta del norte y el éxodo-huida se realizó por la ruta del este. Se puede suponer que los grupos de Simeón (¿y de Judá?) y una parte del grupo de Leví formaban parte del éxodo-expulsión y que se detuvieron en la región de Cades, cerca de los calebitas, quenitas, etc. El grupo del éxodo-huida, guiado por Moisés, llegó primero al Sinaí. Hay que aceptar que el grupo de Moisés, después del Sinaí, entró en contacto o renovó su contacto con otros grupos en Cades. En efecto, la tradición bíblica es muy firme sobre una estancia en Cades, y es difícil explicar de otro modo que la religión de Moisés, el yahvismo, arraigada con tanta fuerza en las tribus del sur de Palestina. Pero los grupos de Simeón y Leví (¿y de Judá?) continuaron teniendo su historia propia y se establecieron, juntamente con los calebitas, en sus territorios al subir directamente del sur. Esta hipótesis parece tener suficientemente en cuenta los textos bíblicos, las tradiciones que ellos utilizan y las posibilidades de la historia general.

III. Asentamiento de los grupos calebitas en la región de Hebrón

1. *Caleb*

Hemos visto que, según una tradición, se prometió a Caleb la región de Hebrón (Nm 13-14; Dt 1,19-46; Jos 14,6-14) y que es muy verosímil que la tradición primitiva de Nm 13-14 terminase con el relato de la toma de Hebrón por el grupo calebita [37]. De hecho, esto es lo que se dice en Jos 15,13-19. El paralelo de Jue 1,10-15 está transformado en beneficio de Judá. Según Jos 15,13-14, Caleb se apodera de Hebrón, y el v. 13 sirve de unión con Jos 14,13, donde se promete Hebrón a Caleb como herencia. Jue 1,20 recuerda aún esta toma de Hebrón por Caleb; en cambio, Jue 1,10 se la atribuye a Judá, y Jos 10,36-37, a Josué. Son tres etapas de la evolución de la tradición.

La ocupación calebita se extendía al sur de Hebrón. Según 1 Sm 25, 1-3 Nabal el calebita tenía sus rebaños en Carmel = Kh. Kirmil y residía en Maón = Kh. Main, que se hallan, respectivamente, a 12 y a 15 kilómetros al sur de Hebrón. Según 1 Sm 30,14, existía un Négueb

[36] Cf. vol. I, p. 363.
[37] R. Schmid: TZ 21 (1955) 263-264.

de Caleb, que quizá representa esta misma región o una región situada al sur de la montaña de Judea. Podemos completar este cuadro con las listas genealógicas de Judá (1 Cr 2 y 4), a las que ya hemos acudido para los simeonitas [38]. Estas listas reúnen materiales diversos y fechas distintas y mezclan nombres de personas con nombres de lugares. De la descendencia de Caleb existen tres listas: 1 Cr 2,18-24.42-50; 4,11-20. La más homogénea es la de 1 Cr 2,42-50. A Hebrón y Maón, ya mencionados, permite añadir: Zif, entre Hebrón y Carmel; Tapuj (en otros lugares Bet-Tapuj) = Taffoh, al oeste de Hebrón; Bet-Sur, seis kilómetros al norte de Hebrón; Madmanna, que vuelve a aparecer como ciudad de Judá en Jos 15,31 = Umm Deimneh (?), 20 kilómetros al nordeste de Berseba; además, otras localidades imposibles de identificar. Esta lista es antigua y conserva el recuerdo de la ocupación calebita antes de que se integrara a Caleb en el grupo judaíta. Así, pues, esta ocupación se extendía desde un poco al norte de Hebrón (Bet-Sur) hasta el límite de la montaña de Judea, al norte de Berseba (Madmanna).

Según 1 Cr 2,24, Caleb se casó con Efratá, de la que tuvo a Asur, padre de Técoa. Efratá es un clan judaíta del que desciende David y que estaba establecido en Belén (Rut 1,2; 1 Sm 17,12), y Belén recibe a veces el nombre de Efratá (Rut 4,11; Jos 15,59 [LXX]; Miq 5,1). Este matrimonio y el nacimiento de Técoa = Kh. Tequ, 8 kilómetros al sur de Belén, significan una mezcla pacífica de elementos calebitas y judaítas en la región situada entre Belén y Hebrón.

2. *Otoniel*

Caleb terminó siendo absorbido en las genealogías de Judá, pero otros textos guardan el recuerdo de que Caleb era un quenizita (Jos 14, 6-14, de donde procede Nm 32,12). Estos quenizitas están emparentados con los edomitas según Gn 36,11.15,42; ahora bien, según Jos 15,17, Quenaz es hermano de Caleb, y su hermano menor según Jue 1,13.3,9. Por consiguiente, a quien se atribuye la conquista de Debir, que se llamaba antes Quiriat-Séfer, es al hijo de Quenaz, Otoniel, que es por tanto sobrino de Caleb. Con diferencias inapreciables, el relato vuelve a encontrarse en Jos 15,16-19 y en Jue 1,12-15. Albright localizó a Debir en Tell Beit Mirsim, que se halla 20 kilómetros al suroeste de Hebrón, en el límite de la Sefelá, y la excavó. Pero esta identificación ha encontrado una oposición seria, y se ha propuesto Kh. Rabud, a 13 ó 14 kilómetros de Hebrón, al este del camino de Hebrón a Berseba [39]. Se-

[38] Sobre estas listas, cf. M. Noth, *Eine siedlungsgeographische Liste in 1 Chron.2 und 4*: ZDPV 55 (1932) 97-124; J. Myers, *I Chronicles* (Anchor Bible) *in loco*; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) 224-227.
[39] K. Galling, *Zur Lokalisierung von Debir*: ZDPV 70 (1954) 135-141; M. Noth; ZDPV 72 (1956) 35ss; H. J. Stoebe: ZDPV 80 (1964) 13; H. Donner: ZDPV 81 (1965) 24-25: cerámica del Bronce Reciente y del Hierro I; ésta es actualmente la opinión de Y. Aharoni (expresada de palabra). W. F. Albright mantiene firmemente su iden-

gún el relato bíblico, Caleb había prometido su hija Axá al conquistador de Debir. Una vez casada con Otoniel, Axá pide a su padre que le dé *gullôt* de agua, «fuentes», y él le da «las fuentes de arriba y las fuentes de abajo» (Jos 15,19; Jue 1,15), es decir, la región donde nace el Seil ed-Dilbé, junto a la carretera actual, 8 kilómetros al sur de Hebrón [40].

No sabemos nada más acerca de la expansión del grupo de Otoniel. Pero este mismo Otoniel, hijo de Quenaz, hermano menor de Caleb, vuelve a aparecer como primer «juez» de Israel en Jue 3,7-11: libera a Israel de la opresión de Cusán Risatain, rey de Aram Najarain. Es una historia extraña: el nombre del opresor, «Cusán de la doble maldad», es inventado o está deformado; su país, Aram Najarain, es la alta Mesopotamia. Se ha intentado salvaguardar la historicidad del relato identificando a Cusán Risatain con un sirio, Irsu, que usurpó el poder en Egipto hacia 1200 a. C. y que cayó con el primer faraón de la dinastía XX, el padre de Ramsés III [41]. Pero esta solución es muy hipotética: la identidad de este Irsu es tan incierta en los documentos egipcios como la del «rey de Aram» en la Biblia. En conjunto, nos parece preferible la solución que proponen los recientes comentaristas de Jueces [42]: corrigen «Aram» por «Edom» y consideran que el «Najarain» del v. 8 es una adición (la palabra no aparece en el v. 10). Es posible que algunos elementos edomitas, con los que, según Gn 36,11,15,42, tenían vínculos de parentesco los quenizitas, también intentarán establecerse en Palestina del sur. Incluso se ha propuesto identificar a este Cusán Risatain con Husán del país de los temanitas, que es el tercer rey de Edom en la lista de Gn 36,34-35 [43]. En todo caso, parece que el Deuteronomio utilizó una tradición quenizita sobre Otoniel para encontrar un lugar a la tribu de Judá en su cuadro de los jueces libertadores.

3. *Yerajmeel*

Otro grupo emparentado con los calebitas es el de Yerajmeel, al que se llama hermano de Caleb en 1 Cr 2,42 y hermano mayor suyo en 1 Cr 2,9. La lista de sus descendientes (1 Cr 2,25-33) no contiene, al parecer, más que nombres de personas; esto puede significar que los yerajmeelitas seguían viviendo como nómadas, pero no nos permite localizar su territorio. Sin embargo, 1 Sm 27,10 menciona el Négueb de Yerajmeel al lado del de Judá y del de los quenitas, y 1 Sm 30,29 cita las «ciudades» de los yerajmeelitas al lado de las de los quenitas

tificación con Tell Beit Mirsim: *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas (Oxford 1967) 209.

40 En el trabajo citado en la nota anterior, 207-208, W. F. Albright explica *gullôt* por estanques subterráneos alimentados por fuentes, como los que se encuentran en los alrededores de Tell Beit Mirsim.

41 A. Malamat, *Cushan Rishathain and the Decline of the Near East around* 1200 *B.C.*: JNES 13 (1954) 231-242.

42 R. Tamisier (1949), A. Vincent (1952), H. W. Hertzberg (1953), J. Gray (1967).

43 Ya Klostermann; más recientemente, A. Vincent y J. Gray, en sus comentarios: *ḥušam ro'š hattemanîm* se habría cambiado en *kûšan riš'atayîm*.

entre las localidades a las que David envió una parte del botín cogido a los amalecitas. Todo ello indica que su territorio se extendía por el sur. La lista geográfica de Sesonq menciona varias fortalezas del Négueb, entre las cuales se halla *'rd rbt* y *'rd n bt yrḥm*, es decir, Arad la Grande y Arad de la casa de Yerajm. La primera sería la fortaleza hace poco excavada en Tell Arad; la segunda podría ser la antigua ciudad de Arad, que se localiza actualmente en Tell el-Milh; en este caso el nombre egipcio recordaría el asentamiento de los yerajmeelitas en la región [44]. Esto nos ofrecería por lo menos un punto fijo en su territorio.

4. *Quenitas* [45]

Según 1 Sm 27,10; 30,29, los quenitas eran vecinos de los yerajmeelitas. Según Jue 1,16, subieron de Tamar, en la Arabá, y se establecieron en el Négueb de Arad. Su nombre, que en árabe significa «herreros», los pinta como metalúrgicos, lo cual está de acuerdo con su venida de la Arabá, ya que allí existían minas de cobre. Parecen haber mantenido mucho tiempo una vida seminómada: según Jue 4,11-17; 5,24, Heber el quenita acampa en Galilea; según 1 Sm 15,6, los quenitas están mezclados con los amalecitas nómadas. En cambio, los que se asientan en la región de Arad se hacen más estables: 1 Sm 30,29 habla de sus «ciudades»; Jos 15,56-57 menciona una ciudad de Zanoj ha-Qayin, Zanoj del Quenita [46], en la región de Maón. Los quenitas se establecieron, pues, al sudeste de Hebrón, en los confines del país sedentario. Según una tradición, estos quenitas habían establecido lazos de parentesco con Israel: Moisés se había casado con una mujer quenita (Jue 1,16; 4,11).

Resumamos los resultados de esta primera parte de nuestra investigación sobre la población del sur palestinense. Hasta un poco al norte de Hebrón toda la montaña de Judea estuvo ocupada por grupos diversos: el más importante, el de Caleb, en la región de Hebrón, tenía como vecinos al sudoeste a los quenizitas de Otoniel, en Debir, y al sudeste a los quenitas, entre Tell Arad y Maón. También existen grupos de Leví dispersos por la montaña. En el Négueb, los simeonitas están en la región de Berseba (Jorma), y los yerajmeelitas hacen vida nómada en el extremo sur, aunque quizá tuviesen un punto fijo en Tell Milh. Sus territorios se montan parcialmente unos sobre otros, según permite suponerlo la proximidad geográfica de Tell Arad (quenitas), Jorma = Tell el-Meshash (Simeón) y Tell el-Milh (Yarajmeel). Esta ocupación no se

44 Y. Aharoni, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, 401; *The Land of the Bible*, 289. Sobre Arad, cf. también M. Weippert: ZDPV 80 (1964) 185; V. Fritz, *Arad in der biblischen Überlieferung und in der Liste Schoschenks I*: ZDPV 82 (1966) 331-342; M. Naor, *Arad y Jormá en los relatos de la conquista* (en hebreo): «Yediot» 31 (1967) 157-164.

45 Sobre los quenitas, cf. recientemente N. Glueck, *Rivers in the Desert* (Nueva York [2]1968) espec. 132-134; F. C. Fensham, *Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites Exist?*: BASOR 175 (oct. 1964) 51-54; B. Mazar, *The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite*: JNES 24 (1965) 297-303.

46 M. Noth, *Josua* (HAT[2]) *in loco*; A. Alt, *Kleine Schriften* II, 286.

realizó toda ella en virtud de una infiltración pacífica. La tradición había conservado el recuerdo de ciertas conquistas por las armas (Hebrón, Debir, Jorma) y también de ciertos reveses (la derrota al norte de Jorma). Estos grupos vinieron del sur: la ocupación calebita está vinculada a la historia de los exploradores de Nm 13-14, y los simeonitas y quenitas subieron de la Arabá (Jue 1,16-17).

Estos son los datos que nos ofrece la tradición. Por el momento, la arqueología no permite confirmar el hecho de estas conquistas ni precisar la fecha de esa ocupación. Las excavaciones iniciadas en el antiguo lugar de Hebrón no han descubierto nada entre la época del Bronce Medio y un período bastante avanzado del Hierro I [47]. Es frecuente servirse de las excavaciones de Tell Beit Mirsim para establecer el hecho de la conquista y su fecha hacia 1234-1230 [48]. Es cierto que el lugar fue destruido por esa fecha, pero ya hemos visto que su identificación con Debir era discutida; por consiguiente, la arqueología no puede confirmar en este punto concreto la tradición bíblica. Tell Arad no estuvo ocupada entre el Bronce Antiguo y el final del siglo XI a. C. En Tell el-Milh (posible lugar de la antigua ciudad cananea de Arad), la ocupación del siglo X-IX a. C. es el estrato inmediatamente superior a las ruinas del Bronce Medio [49]. Tell el-Meshash, que los autores proponen identificar con Jorma, posee en la superficie restos de cerámica del Bronce Medio y quizá del Bronce Reciente; pero aún no se ha excavado el lugar. Estos dos lugares se hallan en el valle que se hunde al este de Berseba y que constituía el límite de la ocupación sedentaria cananea. Más hacia el sur, en el Négueb, el proceso de asentamiento no parece haber comenzado antes del siglo XI a. C. [50]. En concreto, una pequeña excavación en Tell Esdar, 20 kilómetros al sudeste de Berseba, encontró un poblado fundado en el siglo XI [51]. Pudiera ser una de las «ciudades» de los yerajmeelitas de que habla 1 Sm 30,29.

Sería, sin embargo, imprudente apoyarse en ese silencio de la arqueología para negar un fundamento histórico a la tradición bíblica. Una penetración a partir del sur, efectuada por los grupos que ya hemos enumerado, responde a la geografía económica y a una ley general de la historia: es la entrada en una región cultivable realizada por grupos

[47] Referencias preliminares de Ph. C. Hammond: RB 72 (1965) 267-270; 73 (1966) 566-569; 75 (1968) 253-258.

[48] Esta fue, desde el comienzo de las excavaciones, la opinión de W. F. Albright, que ha vuelto sobre el asunto repetidas veces, la última de ellas en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas, 207-219; la fecha precisa en p. 218.

[49] Sobre las excavaciones en Tell el-Milh, cf. provisionalmente M. Kochavi: RB 75 (1968) 392-395; *The First Season of Excavations at Tell Malhata*: «Qadmoniot» 3 (1970) 22-24 (en hebreo).

[50] Y. Aharoni, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas, 389s; R. Gophna, *Sites from the Iron Age between Beer-Sheba and Tell el Far'a*: «Yediot» 28 (1964) 236-246 (en hebreo); *Iron Age I ḥaserim in Southern Philistia*: «'Atiqot» (serie hebrea) 3 (1966) 44-51, con resumen en 5*-6*.

[51] M. Kochavi, *Excavations at Tel Esdar*: «Atiqot» (serie hebrea) 5 (1969) 14-48, con resumen en inglés, 2*-5*.

ávidos de tierras. Es verosímil que su movimiento se viese favorecido por un eclipse o decadencia de la civilización sedentaria en esa región; pero también cabe suponer que hubieran de vencer con las armas ciertas resistencias. Es significativo que la tradición bíblica sitúe los primeros hechos de «conquista» en el momento mismo en que los inmigrantes alcanzan el límite que los arqueólogos modernos asignan al país de los sedentarios. Pero, por lo que respecta a la fecha de este asentamiento de los grupos de Simeón y Leví y sus asociados en la montaña de Judea o en su franja meridional, no podemos ir más allá de una aproximación. Si se acepta, como hemos hecho anteriormente, que estos grupos estuvieron, antes de entrar en esta región, en contacto con el grupo salido de Egipto con Moisés y que esa salida se sitúa hacia mediados del siglo XIII a. C., el asentamiento es posterior a esta fecha. Es anterior al siglo XI, ya que en la historia de Saúl y David esos grupos aparecen ya establecidos en sus territorios, y la arqueología nos muestra que las ciudades estaban repobladas y que incluso en el Négueb se construyeron pueblos. Por consiguiente, el asentamiento de Simeón y Leví en el sur palestino debe de ser más o menos contemporáneo de la entrada en Canaán (dando un rodeo por Transjordania) del grupo que Moisés había sacado de Egipto.

IV. Asentamiento del grupo judaíta

El matrimonio de Caleb con Efratá (1 Cr 2,24) significa, según hemos dicho, una expansión pacífica del grupo calebita hacia el norte; allí se mezcla con el grupo efrateo, que tiene su centro en Belén. Se nos dice además que Efratá había sido anteriormente la mujer de Jesrón, que es hijo de Fares, hijo de Judá (Nm 26,21; Rut 4,18; 1 Cr 2,4-5; Gn 46,12). Tenemos, pues, aquí una línea propiamente judaíta.

En las listas de 1 Cr 2 y 4, la descendencia de Jesrón-Efratá está embrollada por manipulaciones literarias; pero parece [52] que Hur nació del primer matrimonio de Efratá con Jesrón y no de su matrimonio con Caleb. Este Hur tiene por «descendientes» (1 Cr 2,50-55; 4,2-4. 16-19) una lista de localidades situadas entre Belén y Bet-Sur (como Etam, Guedor), y después al norte y al nordeste de Belén (Neftóaj, Quiriat-Yearín, el valle de Sorek, Estaol, Soreá y en la Sefelá (Soco, Queilá).

Otra línea judaíta es la descendencia de Selá, hijo de Judá (1 Cr 4, 21-23). La única localidad que se ha localizado con certeza es Maresá = Tell Sandahanna en la Sefelá, al nordeste de Laquis.

Esta lista de la población de Judá, tomada de las Crónicas, aun cuando la remontemos, como quiere Noth, hasta el siglo IX a.C., es el resultado de un lento avance hacia el oeste, que arranca de la región de

[52] Según la restitución de M. Noth (*loc. cit.* en la nota 38), aceptada por J. M. Myers y Y. Aharoni, y rechazada por W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT; 1955). Yo también sigo a Noth para la lista de los descendientes de Hur.

Belén. Así, por ejemplo, Quiriat-Yearín formó primero parte de la tetrápolis gabaonita (Jos 9,17) que había hecho un acuerdo con la casa de José (¿Benjamín?). Así también, Estaol y Sora sólo pudieron ser ocupadas por los judaítas después de la migración de los danitas (Jue 18); Jos 19,41 las atribuye a la tribu de Dan.

De hecho, el grupo judaíta sólo podía extenderse hacia el oeste: al norte chocaba con la línea de las ciudades cananeas (Jerusalén, Ayalón, Guézer) y al sur con los calebitas de Hebrón.

El asentamiento de Judá en su territorio primitivo, la región de Belén, parece haberse efectuado de forma pacífica. No se hace nunca alusión a una conquista de Belén, y ésta no era tampoco una plaza fuerte de los cananeos. En las cartas de Amarna es simplemente una localidad dependiente del rey de Jerusalén[53]. En cuanto a Jerusalén, sólo David llegó a conquistarla (2 Sm 5,6-9); la historia de Jue 19,11-12 prueba que no pertenecía a Israel en la época de los Jueces. De hecho, el trazado de las fronteras tribales la sitúa fuera del territorio de Judá (Jos 15,8; 18,16). Cuando se integra en el sistema administrativo de la monarquía, se la contará entre las ciudades de Benjamín (Jos 18,28); pero aún entonces se recordaba que no había sido conquistada: los benjaminitas no lograron expulsar de ella a los jebuseos, que seguían conviviendo allí con éstos «hasta el día de hoy» (Jue 1,21). Un interpolador sustituirá a los benjaminitas por los judaítas en una noticia añadida a la lista de las ciudades de Judá (Jos 15,63). Todos estos textos obligan a rechazar la afirmación de Jue 1,8, según la cual los judaítas habrían tomado Jerusalén y la habrían incendiado. Se ha querido salvar la historicidad de este texto diciendo que los judaítas tomaron Jerusalén y la destruyeron, pero que no lograron conservarla[54], o que se trata de una victoria conseguida bajo los muros de Jerusalén, que les aseguró la posesión de las tierras que dependían de la ciudad[55]. Ambas soluciones son arbitrarias.

En realidad, este versículo de Jue 1,8 es una glosa ocasionada por la curiosa historia de los versículos precedentes (Jue 1,4-7): Judá y Simeón libran en Bezec una batalla con los cananeos y perezeos, y los vencen; hacen prisioneros al rey Adonibezec y lo mutilan; luego lo llevan (¿los suyos o los israelitas?) a Jerusalén, donde muere. La alusión a Jerusalén, mal interpretada, ocasionó la glosa del v. 8; incluso en el mismo relato de los vv. 4-7 se introdujo el nombre de Jerusalén porque se confundió a este Adonibezec con el rey de Jerusalén Adonisedec de Jos 10, que interviene en una historia totalmente distinta; de ahí que algunos comentaristas corrijan en este pasaje Adonibezec por Adoni-

[53] Carta 290, 15s: ANET 489b, si Bit Ninurta se identifica realmente con Belén y no con Betorón, como han propuesto Z. Kallai-H. Tadmor, *Bît Ninurta = Beth Horon*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 138-147 (en hebreo, con resumen en inglés).

[54] Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) 197.

[55] H. W. Hertzberg, *Josua, Richter, Ruth* (ATD; 1953) 150; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 247.

sedec sin fundamento alguno en las versiones. Pero nosotros no conocemos más que un Bezec en el Antiguo Testamento (1 Sm 11,8), que está situado en Kh. Ibziq, en el camino entre Siquén y Betsán[56]; por otra parte, la Biblia sitúa a los perezeos en la montaña de Efraín (Jos 17,15), en la región de Siquén (Gn 34,30). Pero aquí estamos muy lejos de Jerusalén. Se ha supuesto que Judá y Efraín, llegados con el grupo de Josué, habrían guerreado en la montaña de Efraín antes de descender hacia el sur[57]. Pero, como ya hemos visto, Simeón entró por el sur. Es muy verosímil que tengamos aquí un recuerdo de la prehistoria de Simeón, que había permanecido en el centro de Palestina en la época patriarcal[58]. La inserción de Simeón (y Leví) en la historia de Gn 34 estaría vinculada con el mismo grupo de recuerdos[59].

Por el contrario, existe una tradición sobre Judá que está vinculada a la época patriarcal, pero que se refiere con mucha mayor verosimilitud al período del asentamiento de las tribus. Se trata de la historia de Judá y Tamar, recogida por el Yahvista en Gn 38. Ofrece un ejemplo de la ley del levirato, pero explica también el desarrollo de la tribu de Judá por una aventura personal de su antepasado. Judá se separó de sus hermanos y descendió a Adulam = esh-Sheikh Madhkur, en la Sefelá, 6 kilómetros al sudeste de Soco; tenía sus rebaños en Timna, 6 kilómetros al nordeste de Adulam. Las otras localidades del relato, Quezib y Enaín, no están identificadas, pero deben de encontrarse en la misma región. Judá se casó con la hija de un cananeo, llamada Súa, la cual le dio tres hijos: Er, Onán y Sela. Er se casó con Tamar, que debía de ser también cananea. Tamar se quedó viuda de Er y no logró beneficiarse de la ley del levirato por la culpa de Onán y, después, por negarse Judá a darle a Sela por esposo; pero ella consiguió engañar a su suegro y unirse con él, del que tuvo dos gemelos, Fares y Zeraj. Esta historia ilustra la expansión de los grupos judaítas hacia la llanura, de sus lazos familiares con los cananeos y de la formación de clanes que se extinguen (Er y Onán), y de los tres clanes de Judá enumerados en Nm 26,20: los selanitas, los peresitas y los zerajitas. Esta penetración pacífica en la Tierra Baja está de acuerdo con las conclusiones que nosotros hemos sacado de las listas de población de 1 Cr 2 y 4.

Por consiguiente, no hay nada en la tradición bíblica que justifique la afirmación global de Jue 1,9: «Después de esto los hijos de Judá descendieron para atacar a los cananeos que vivían en la montaña, el Négueb y la Tierra Baja». Es una simple introducción redaccional a las

[56] P. Welten, *Bezeq*: ZDPV 81 (1965) 138-165, espec. 140-141.

[57] Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 197. Pero el asentamiento en esta región parece haberse realizado sin combate: cf. *infra*, pp. 157-161.

[58] Así, H. W. Hertzberg, *Adonibezek*: JPOS 6 (1926) 213-221 = *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Gotinga 1962) 28-35; *Josua*... (ATD; 1953) 149; J. Gray, *Joshua*..., 246-247. P. Welten, *loc. cit.*, 144-145, apoyándose en el v. 7b, imagina un póderoso reino cananeo en la región de Siquén, que sería el heredero del reino de Labaya en la época de Amarna.

[59] Cf. *supra*, p. 69.

diversas tradiciones de Jue 1,10-20, que se han atribuido a Judá y que nosotros hemos restituido a los grupos que éste llegó a absorber: v. 10, toma de Hebrón por Caleb (cf. v. 20); vv. 11-15: toma de Debir por Otoniel; vv. 16-17: ocupación del Négueb de Arad por los quenitas y toma de Jorma por Simeón.

Nos queda el v. 18: Judá conquistó Gaza y Ecrón, y los LXX añaden Asdod. Esta afirmación se opone, sin embargo, a varios textos: ya el v. 19 dice que Judá no logró echar a los habitantes de la llanura; Jos 13, 2-3 y Jue 3,3 dicen que faltaba por conquistar todo el territotio filisteo. De hecho, esta región no perteneció nunca a Israel, a excepción quizá de una parte y durante un breve período bajo Josías [60]. En fin, el presunto lugar de Ecrón no parece haber sido ocupado antes de los filisteos [61]. En apoyo de Jue 1,18 sólo cabe citar a Jos 15,45-47, que cuenta a Ecrón, Asdod y Gaza entre las ciudades de Judá; pero se trata claramente de una adición [62]. Se ha querido salvar la historicidad de Jue 1,18 diciendo que estas ciudades costeras fueron de hecho conquistadas, pero que Judá las abandonó en seguida ante la presión de los filisteos [63]. Por su parte, los LXX resolvieron la contradicción entre Jue 1,18 y los otros textos añadiendo una negación: Judá no conquistó Gaza, Ascalón, Ecrón y Asdod [64]. Hay que renunciar a estos subterfugios; el v. 18 es, como el v. 8, una adición que tiene por fin realzar más la figura de Judá, a cuya exaltación está dedicado Jue 1,2-20: Yahvé entregó el país en sus manos (v. 2) y, merced a su protección, se apoderó Judá de la Montaña (v. 19). Estos triunfos están en contraste con los fracasos de Benjamín (v. 21) y de las otras tribus (vv. 27-34). Sin embargo, Jos 10,28-39 no atribuye a Judá, sino a Josué y a todo Israel la conquista de una serie de ciudades que se contarán dentro del territorio de Judá: Maqueda, Libna, Laquis, Eglón, Hebrón y Debir. G. E. Wright ha intentado conciliar este relato con el de Jue 1: a una campaña relámpago de Josué contra estas ciudades reales cananeas,

[60] El único testimonio que se conoce en este sentido es la fortaleza de Mesad Hasavyahu, 25 kilómetros al sur de Jaffa, donde a un establecimiento comercial griego sucedió una ocupación israelita: J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C.*: IEJ 10 (1960) 129-139; *The Excavations at Meṣad Ḥashavyahu*: IEJ 12 (1962) 89-113.

[61] J. Naveh, *Khirbat al-Muqqanna'-Ekron. An Archaeological Survey*: IEJ 8 (1958) 87-100, 165-170.

[62] Así, Fr. M. Cross-G.E. Wright: JBL 75 (1956) 204; Y. Aharoni: VT 9 (1959) 240.

[63] Esto lo admite, como una posibilidad, G. E. Wright: JNES 5 (1946) 109, y de forma más categórica todavía, Y. Kaufmann en su comentario hebreo a *Jueces* (Jerusalén 1968) 82-83. Las escavaciones de Asdod, que han mostrado que la ciudad había sido destruida en la segunda mitad del siglo XIII y que quedó después abandonada hasta que la ocuparon los filisteos, han sido utilizadas por algunos en favor de esta hipótesis: D. N. Freedman: BibArch 26 (1963) 136; M. Dothan: IEJ 14 (1964) 84 = *Archaeological Discoveries in the Holy Land* (Nueva York 1967) 132; M. Dothan-D. N. Freedman, *Ashodod I* (Jerusalén 1967) 9; T. C. Mitchell, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas, 411-412.

[64] Ciertos exegetas prefieren este texto al del hebreo e insertan el v. 18 entre 19a y 19b. Pero es de sospechar que los LXX armonizaron el v. 18 con el 19.

que eran localidades clave, habría sucedido un período de luchas hasta la muerte de Josué (Jue 1,1) [65]. K. Elliger considera la toma de Maqueda como un apéndice a la historia de la batalla de Gabaón (Jos 10,1-15) y propone que se atribuya la destrucción de Libna, Laquis y Eglón a los calebitas y quenizitas; éstos, dice, no lograron resistir y se vieron forzados a subir hacia Hebrón y Debir, donde se establecieron [66]. M. Noth piensa, por el contrario, que esas ciudades son las de los cinco reyes de la gruta de Maqueda, los cuales serían distintos de los reyes de la campaña de Gabaón [67]. Lo cierto es que el historiador no puede sacar gran partido de esas noticias esquemáticas. No es posible atribuir a Josué y a todo Israel esta campaña del sur. Apoyándonos en la misma Biblia, nosotros hemos vuelto a atribuir a Caleb y Otoniel la toma de Hebrón y Debir. ¿Cabe dejar para Judá la conquista de las otras ciudades de la Sefelá (Libna, Laquis, Eglón) y situar esta conquista en tiempos del asentamiento israelita? Cuanto hemos dicho sobre la infiltración pacífica de Judá en la Sefelá, especialmente a propósito de Gn 38, pone el asunto en duda.

Y la arqueología, ¿qué nos dice? En cuanto a Libna, identificada durante largo tiempo con Tell es-Safi, actualmente se tiende a situarla en Tell Bornat, 9 kilómetros al sur; una exploración de superficie revela que el lugar estuvo ocupado a finales del Bronce Reciente y a comienzos del Hierro; pero no se ha excavado. Los autores recientes localizan a Eglón en Tell el-Hesi; Petrie y Bliss [68] excavaron el sitio entre 1890 y 1893 y, al parecer, la ciudad fue destruida al final del Bronce Reciente, pero quedó desierta durante la mayor parte del período de los Jueces. Laquis es con seguridad Tell ed-Duweir, que, aunque parcialmente, ha sido muy bien excavada. La ciudad fue destruida a finales del Bronce Reciente, pero la fecha sigue incierta; una inscripción hierática de un cuenco da como fecha el cuarto año de un faraón cuyo nombre no se nos dice. Si se trata, como es probable, de Merneptah, la fecha sería 1220 en la cronología que nosotros seguimos; pero, aun así, ese dato no determina la fecha exacta de la destrucción, sino que señala simplemente un *terminus post quem*. Hay que tener también en cuenta un escarabajo de Ramsés III recogido en el estrato de ruinas [69]; con esto acercaríamos la fecha de la destrucción hasta las primeras décadas del siglo XII [70], a saber, después de Josué y a comienzos de la época filistea. Tampoco es posible determinar quiénes fueron los agresores; pudieron ser los israelitas, o los egipcios o los Pueblos del Mar (filisteos) u otros ca-

[65] G. E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua* 10 *and Judges* 1: JNES 5 (1946) 105-114; *Biblical Archaeology* (Filadelfia 1957) 69-70, 81-83.

[66] K. Elliger, *Josua in Judäa*: PJB 30 (1934) 47-71.

[67] M. Noth, *Die fünf Könige in der Höhle von Makkeda*: PJB 33 (1937) 22-36, y *Josua* (HAT²) *in loco*.

[68] F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities, or Tell el Hesy Excavated* (Londres 1894).

[69] O. Tufnell, *Lachisch IV. The Bronze Age* (Londres 1958) 37, 98.

[70] Este es el último juicio de Miss Tufnell, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas, 302.

naneos. En todo caso, después de esa fecha el sitio quedó abandonado durante más de un siglo, es decir, durante todo el período de los Jueces. Estos testimonios de la arqueología hacen posible que la mención de Libna, Eglón y Laquis en Jos 10 represente una ampliación del territorio de Judá bajo David o Salomón. No obstante, hay que advertir que Eglón no aparece nunca fuera del libro de Josué y que Libna y Laquis no son mencionadas de nuevo hasta época tardía, en el período de la monarquía: a Libna en 2 Re 8,22, bajo Jorán, y a Laquis en 2 Re 14,19, bajo Amasías.

Por consiguiente, no existe ninguna tradición verdaderamente antigua que nos permita atribuir ninguna conquista concreta a la tribu de Judá. Esas tradiciones sólo dejan vislumbrar un asentamiento pacífico de grupos judaítas en la región de Belén, su buen entendimiento con los calebitas establecidos en Hebrón y su infiltración pacífica en la Sefelá.

Es difícil decidir cómo llegaron esos grupos a la región de Belén. Pudieron venir del sur, como los simeonitas, con los que se fundirán; en este caso, se podría tomar a la letra la indicación de Jue 1,16 de que los judaítas subieron con los quenitas. Además, la barrera de ciudades cananeas, Jerusalem, Ayalón y Guézer, constituía un obstáculo a su bajada del norte. Por otra parte, cuando Gn 38,1 dice que Judá «se separó de sus hermanos», podría recoger un recuerdo exacto: que Judá había dejado a las otras tribus después de pasar el Jordán; en cuyo caso, el grupo judaíta habría llegado hasta Belén pasando por el desierto, entre Jerusalén y el mar Muerto.

Efectivamente, existía en esta región una tradición sobre Judá que se ha relacionado con la conquista de Jericó y Ay por el grupo de Josué; es la historia de Acán (Jos 7,1-26). Acán pertenecía al clan judaíta de Zeraj, violó el anatema pronunciado contra Jericó, y esta falta ocasionó el fracaso del primer ataque contra Ay. En castigo, se le quemó con su familia y sus bienes, y se levantó sobre él un montón de piedras; ese lugar se llama «valle de Acor», es decir, el valle de la Desgracia, porque habría traído la desgracia sobre Israel. Ese valle señala el límite entre Benjamín y Judá, aunque está en territorio judeo. Se lo ha identificado, con toda certeza, con la Buqueá, la llanura que se extiende al oeste del acantilado de Qumrán[71]. Se trata de una tradición local que existió primero independiente; podría ser de origen judaíta, pero es más probable que sea de origen benjaminita, porque es injuriosa para Judá. En este segundo caso se explicaría mejor que la historia haya sido vinculada, aunque artificialmente[72], a los relatos relativos a Jericó y Ay, que son tradiciones benjaminitas. Lo único que nos enseña esta historia es que el clan de Zeraj poseía esta región. Con ello se completa el cuadro

[71] M. Noth: ZDPV 71 (1955) 42-55.

[72] M. Noth, *Joshua* (HAT; ²1953) 43-46; H. W. Hertzberg, *Josua* (ATD; 1953) 48-49; J. Gray, *Joshua* (The Century Bible; 1967) 80-81.

del asentamiento de Judá que hemos trazado a base de 1 Cr 2 y 4 y de Gn 38. Pero esa historia no nos dice de dónde vino el grupo zerajita a su territorio, el cual se halla al este y al nordeste de Belén. Si es que Judá entró en Canaán cruzando el Jordán, el clan de Zeraj pudo haberse detenido en el valle de Acor, mientras que el resto del grupo continuaba avanzando hacia Belén. Pero si Judá entró por el sur con los simeonitas y los demás grupos, y si el núcleo de su asentamiento se centró en la región de Belén, donde residía el clan de Efratá[73], entonces la ocupación zerajita sería una expansión secundaria a partir de Belén; cabe señalar que la Buqueá está actualmente en posesión de los beduinos taamira de Belén. Este carácter secundario lo confirma la genealogía de Zeraj, que nació de una cananea en la Sefela (Gn 38,30). Si tenemos todo esto en cuenta, es más verosímil que el grupo judaíta penetrara en Canaán por el sur, juntamente con los simeonitas, con quienes los asocia estrechamente la tradición.

V. Origen de la tribu de Judá

La incertidumbre sobre la ruta de inmigración forma parte del misterio que se cierne en torno al origen de la tribu de Judá. La etimología del nombre es desconocida. Se ha intentado explicarlo como un nombre de persona[74]; pero parece más probable que fuera primero un nombre geográfico de región (como Efraín o Neftalí)[75]. Quedan rasgos de este uso primitivo; se habla de Belén de Judá (Jue 17, varias veces; Jue 19, varias veces), como se habla de Yabés de Galaad (Jue 21, 8ss) o de Cades en Galilea (Jos 20,7; 21,32). En 1 Sm 23,3 los hombres de David le dicen: «Ya aquí, en Judá, tenemos nuestros temores, ¡cuánto más si vamos a Queilá!»; en Queilá vivían «judaítas». Se habla de la montaña de Judá al lado de la montaña de Efraín y de la montaña de Neftalí (Jos 20,7), y del desierto de Judá (Jue 1,16) como del desierto de Zif (1 Sm 26,2) o de Maón (1 Sm 23,25) o Técoa (2 Cr 20,20). Judá es la región montañosa que se extiende del norte de Belén al sur de Hebrón. No fue la tribu la que dio nombre a la región, sino la región la que dio nombre a la tribu que vivía en ella; posteriormente esta tribu encontró un antepasado epónimo, Judá, hijo de Jacob.

De hecho, en todo el Génesis Judá no desempeña ningún papel como persona, fuera de dos historias: la de Gn 38, en que Judá personifica a un grupo de hombres en un relato que, según hemos visto, se refiere al período inmediatamente posterior al asentamiento y no al período patriarcal, y después, en la historia de José, donde Judá ocupa el puesto de Rubén en la versión surpalestinense de dicha historia.

[73] Cf. *supra*, p. 75.

[74] Sobre todo, W. F. Albright, *The Names «Israel» and «Judah»*: JBL 46(1927) 151-185, espec. 168-178.

[75] L. Waterman: AJSL 55 (1938) 29-31; M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlín ⁴1962) 50-52; *Geschichte*, 56-57.

El cántico de Débora (Jue 5), que es contemporáneo de los acontecimientos y que puede datar del tercer cuarto del siglo XII a.C., no hace mención alguna de Judá ni de Simeón. Ese silencio puede significar que estas tribus, como vivían aisladas en el sur, no estaban interesadas por aquella guerra ni tenían que decidir si participaban o no en ella; también podría indicar que todavía no estaban agregadas a Israel. El silencio nos impide determinar si Judá existía ya como entidad tribal y si poseía su nombre propio. Por el contrario, en el testamento de Jacob (Gn 49) se menciona como tribus a Judá y Simeón, y en las bendiciones de Moisés (Dt 33) se menciona a Judá solo. La lengua y el estilo poético de estas dos composiciones llevaron a ciertos autores a que las dataran antes de la época monárquica [76]. Pero el estudio de las formas literarias indica que tales poemas reúnen elementos de distintas épocas [77]. Si intentáramos determinar la fecha de los dichos relativos a Judá y Simeón a partir de las situaciones históricas que esos dichos reflejan, correríamos el riesgo de un círculo vicioso, pues lo que se trata de aclarar es precisamente de esas tribus. Sin embargo, se puede decir que el dicho sobre Simeón (y Leví) en Gn 49,5-7 indica que Simeón, disperso en Israel, ya había perdido su individualidad, y que el dicho de Gn 49,8-12 sobre Judá (de que sus hermanos se inclinan ante él y el cetro no se alejará de él) supone un predominio de Judá, el cual no se inició hasta David. La ausencia de Simeón en Dt 33 sólo se explica si la tribu ya había sido absorbida por Judá; el dicho sobre Judá (Dt 33,7) es un deseo de que sea devuelto a su pueblo: pudiera aludir a una separación de Judá en el momento del asentamiento (cf. Gn 38,1) o a la conquista individual de su territorio (cf. Jue 1); pero también pudiera representar la situación creada por el cisma político que se produjo a la muerte de Salomón. Así, pues, todos estos textos antiguos no nos enseñan nada seguro sobre la tribu de Judá antes de David.

Algunos autores recientes han concluido de ahí que la tribu de Judá no se había constituido antes de la época de David [78]. Cabría objetar que Judá forma parte del sistema de las doce tribus y que, precisamente por eso, se describe su territorio en el mapa de las tribus de Jos 13-19; esta delimitación de las fronteras entre las tribus (no las listas de ciudades) se remontaría a la época anterior a la monarquía [79]. Pero actualmente se ha puesto seriamente en duda la teoría de una «anfictionía» en la época de los Jueces; como, por otra parte, se sigue admitiendo la existencia de un documento antiguo en la base de Jos 13-19, se reconoce que los límites atribuidos a las tribus no representan todos la situación de una misma época. En concreto, las fronteras de la tribu de Judá por el sur, el este y el oeste no son otra cosa que los límites ideales de la tierra de Canaán, y la frontera del norte, la única que se describe con detalle, es la que tenía Judá en tiempos de David [80].

Por otro lado, parece que Judá ya no era, bajo Saúl, únicamente el nombre de un territorio, sino el de la tribu que lo ocupaba, y que esta tribu formaba parte del reino de Saúl [81]. Pero es posible que la integración de Judá a Israel no fuese entonces todavía muy antigua; de ser así, se explicaría el silencio del cántico de Débora. Por lo demás, no sabemos qué representaba esta tribu en la época de Saúl y menos todavía antes. La existencia de una «anfictionía» meridional de seis miembros, que habría agrupado a Judá, Caleb, Otoniel, Yerajmeel, Simeón y a los quenitas en torno al santuario de Hebrón, es una hipótesis inverificable. En este caso se confirmaría que Judá no lograra su predominio hasta una época tardía; al parecer, la tribu de Judá consiguió su verdadera identidad bajo David y por obra de David. Se componía de elementos heterogéneos: los calebitas, quenizitas, yerajmeelitas van vinculados a la genealogía de Judá, y éste absorbió a Simeón. Los tres clanes principales de Judá provinieron de una fusión con los cananeos; el clan de Sela, del matrimonio de Judá con una cananea; los clanes de Fares y Zeraj, de su incesto con la cananea Tamar. El judaíta David fue quien preparó la unión de todos estos elementos gracias a sus triunfos contra un enemigo común, los amalecitas, y a las donaciones que concedió a «sus amigos», según 1 Sm 30,26 [82]; en efecto, la lista que sigue a este texto (1 Sm 30,27-31) hace una enumeración de los diversos grupos que él va a reunir bajo su cetro. Es significativo que, inmediatamente después de la muerte de Saúl, David se instale, no en Belén, que es su lugar de origen, sino en Hebrón, la ciudad calebita [83], y que allí precisamente sea reconocido por rey de la «casa de Judá». Finalmente, la tribu de Judá, una vez constituida, se identifica con el primer reino de David en Hebrón.

[76] W. F. Albright, en último lugar, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 15 (Dt 33 antes de la destrucción de Silo) 17 (Gn 49 después de la destrucción); Fr. M. Cross, D. N. Freedman, *The Blessings of Moses:* JBL 67 (1948) 191-210 (Dt 33 en el siglo XI).

[77] H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte:* BZAW 95 (1965); A. H. J. Gunneweg, *Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche (Gen. 49, Deut. 33, Jdc. 5):* ZAW 76 (1964) 245-255.

[78] Especialmente S. Mowinckel, *Von Ugarit nach Qumram:* BZAW 77 (1958) (²1961) 137-138; *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch:* BZAW 90 (1964) 66; *Israels opphav og eldste historie* (Oslo 1967) 139-140; M. A. Cohen: HUCA 36 (1965) 94-98.

[79] Cf., fundamentalmente, A. Alt, *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua*, en *Hom. Sellin* (Leipzig 1927) 13-24 = *Kleine Schriften* I, 193-202.

[80] Los dos trabajos más recientes sobre la geografía de las tribus están, por lo menos, de acuerdo en este punto: Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967) 227-235; Z. Kallai, *Los territorios de las tribus de Israel* (en hebreo) (Jerusalén 1967) y ya en *Las fronteras septentrionales de la tribu de Judá* (en hebreo) (Jerusalén 1960).

[81] K. D. Schunck, *Benjamin:* BZAW 86 (1963) 124-126; *Volume du Congrès. Genève*, 257 nota 6; R. Smend, *Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel?*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 57-62.

[82] Según el griego (plural) y en contra del hebreo (singular); es arbitrario corregir el hebreo (y el griego) en «según sus ciudades». «Los antiguos de Judá», que le precede sin ningún lazo gramatical, es claramente una glosa.

[83] Resulta divertido señalar (aunque sería imprudente admitirla) la hipótesis de H. Winckler, *Geschichte Israels* I (Leipzig 1895) 25, quien hace decir, en 2 Sm 3,8, a Abner: «¿Acaso soy yo príncipe de Caleb?» *(rôs kâleb)*, con una alusión a David en Hebrón. La hipótesis es admitida, no obstante, por S. Mowinckel en los tres pasajes citados en la nota 78.

Capítulo III

ASENTAMIENTO EN TRANSJORDANIA. LAS TRIBUS DE RUBEN, GALAAD-GAD, MANASES-MAQUIR

Las tradiciones estudiadas en el capítulo anterior sobre una penetración meridional de los grupos que formarán la tribu de Judá quedaron oscurecidas en beneficio de las tradiciones relativas a los grupos que penetraron en Canaán procedentes del este. Pero antes de que se produjera esa entrada ya se habían asentado en Transjordania algunas fracciones.

I. Itinerario de los israelitas desde Cades a las llanuras de Moab [1]

Según diversos pasajes de la Biblia, el grupo conducido por Moisés tuvo que retroceder hacia el desierto después de fracasar en su intento de entrar en Canaán por el sur partiendo de Cades. Pasó allí largo tiempo antes de alcanzar las llanuras de Moab, frente a Jericó, desde donde penetró en la Tierra Prometida. Hay una serie de textos que describen el trayecto que va de Cades a las llanuras de Moab. El itinerario más completo es el que se ofrece en la gran lista de las estaciones del éxodo (Nm 33,37-49). Por el contrario, el itinerario de Nm 21,10-20 sólo es preciso respecto a la última parte del camino, puesto que Dt 2 se limita a señalar las direcciones tomadas, los territorios bordeados o cruzados y algunos puntos geográficos, sin dar una lista de las estaciones.

Se ha intentado muchas veces conciliar esos diferentes textos, llegando a reconstruir el camino seguido por los israelitas de la siguiente forma: de Cades bajaron al golfo de Aqaba, subieron después por la ribera oriental de la Arabá hasta el sur del mar Muerto, pasaron entre Edom y Moab siguiendo aguas arriba el wadi el-Hesa, bordearon Moab por el desierto del este y llegaron al Arnón [2]. A partir de aquí, algunos

[1] Este apartado recoge la contribución que el autor había hecho a *Mélanges... A. Dupont-Sommer* (París 1971); cf. también: M. Haran, *The Exodus Routes in the Pentateuchal Sources:* «Tarbiz» 40 (1970-1971) 113-143 (en hebreo, con resumen en inglés). El autor distingue tres rutas, correspondientes a las tres fuentes: J, ED y P.

[2] Así, con algunas variantes, F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II (París 1938) [illegible] L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (París-Bruselas 1955) 56 y mapa 9;

de los autores aludidos distinguen tres itinerarios distintos (Nm 33; Nm 21; Dt 2) que reflejarían tradiciones distintas o la separación de los inmigrantes en varios grupos [3]. Otros geógrafos e historiadores reconocen incluso que los itinerarios de Nm 33 y Dt 2 ya son incompaginables desde la salida de Cades: uno atraviesa la Arabá, Edom y Moab, y el otro desciende por la Arabá hasta el golfo de Aqaba, para bordear después Edom y Moab. Representarían las dos rutas seguidas por dos olas de inmigración: el itinerario de Nm 33 sería el seguido por las tribus de Raquel, a cuya cabeza iría la casa de José (o Josué), en el siglo XIV a.C., antes que se constituyeran los reinos de Edom y Moab; el otro itinerario correspondería a las tribus de Lía, bajo la guía de Judá (y Moisés), en el siglo XIII, después que los reinos de Edom y Moab ya estaban establecidos, por lo cual los israelitas se vieron obligados a bordearlos [4]. Pero no se puede resolver el problema mediante una armonización forzada de los textos ni en virtud de una hipótesis histórica que no cuenta con otro fundamento que los textos mismos. Es un problema de crítica literaria y de crítica de las tradiciones. Tomaremos, pues, los textos siguiendo su orden de composición.

1. *Nm 20,14-22a y 21,21*

Desde Cades, Moisés pide al rey de Edom que le permita atravesar su territorio siguiendo el camino real, de primer orden. Edom se niega a ello y amenaza atacar. Entonces Israel decide no tocar su territorio. Este texto es compuesto: la petición israelita se repite dos veces (vv. 17-18 y 19). Las fuentes que están en juego deben de ser J y E, aunque no es posible decidir qué pertenece a una y otra. Según los vv. 14 y 16, el mensaje al rey de Edom fue enviado desde Cades. Esto se hace difícil de admitir: Cades no es una «ciudad» ni está en la frontera de Edom. Ni en tiempos de Moisés ni en la época en que se redactaron las tradiciones J y E hubo en Edom un rey que dominase sobre el sur de Palestina.

Si se quiere hallar la continuación del trayecto de las tradiciones antiguas hay que llegar hasta Nm 21,21: Israel llegó al territorio de Sijón, rey de Jesbón. En efecto, Nm 20,22b-29 (la muerte y sepultura de Aarón en el monte Hor) es ciertamente un texto sacerdotal, y Nm 21, 10-20 es, como veremos, una composición muy tardía. El episodio de la toma de Jorma (Nm 21,1-3) es una tradición antigua, pero está situada fuera de su contexto. Se trata de la conquista de Jorma atribuida en Jue 1,16-17 a Judá y Simeón, que habían subido directamente del sur con los quenitas [5].

Nos falta por aludir a la historia de la serpiente de bronce (Nm 21, 4b-9). Es evidente que hay que relacionar con ella la información de 2 Re 18,4: Ezequías hizo añicos la serpiente de bronce que había construido Moisés y a la que rendían culto los israelitas bajo el nombre de Nejustán. No cabe duda de que esa serpiente de Jerusalén era un objeto del culto cananeo, aceptado por los israelitas, por más que éstos lo hicieran remontar a Moisés. Se puede admitir que la historia de Nm 21 fue inventada para justificar esa atribución a Moisés [6]; por lo menos hay que admitir que es anterior a Ezequías, puesto que no revela una opinión desfavorable a dicho objeto [7]. Aún más: cabe pensar que la relación que se llegó a establecer entre esa serpiente cananea y Moisés se inspiró en una antigua tradición, conservada en Nm 21, según la cual los israelitas se habían construido una serpiente de bronce para que les sirviera de encantamiento contra las criaturas peligrosas del desierto, las «serpientes ardientes», *śārāp* (v. 6; se las conoce también en Dt 8,15; Is 14,29; 30,6) [8]. El texto no sitúa con precisión el episodio: sucede estando «en camino» (Nm 21,4b). Si se acepta que la tradición es antigua, es conveniente relacionarla con la explotación de las minas de cobre de la Arabá. Se ha pensado en el centro minero del Punón (citado en Nm 33,42-43), el actual *Feinán*, a la altura de Cades, al otro lado de la Arabá, y más concretamente en el *Kh. en-Naḥás*, unos doce kilómetros al norte de *Feinán* [9]. La tradición quedaría mejor situada al oeste de la Arabá, en el centro minero de *Meneiyeh*, la actual Timná. En el siglo XIII a.C. se explotaba allí el cobre; hace poco se ha descubierto un pequeño santuario egipcio que frecuentaron los mineros bajo Seti I, Ramsés II y Ramsés III, y se ha recogido allí una serpiente de cobre recubierta parcialmente de oro [10]. Es probable que tuviese la misma intención profilácti-

G. E. Wright-F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia ²1956) 39 y mapa V; D. Baly, *The Geograpy of the Bible* (Nueva York-Londres 1957) 212-213; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) 257-262; P. Lemaire-D. Baldi, *Atlas Biblique* (Lovaina-París 1960) 92-93 y mapa 20, p. 86; H. G. May-R. W. Hamilton, *Oxford Bible Atlas* (Londres 1962) 58-59 (con una alternativa); H. H. Rowley, *Student's Bible Atlas* (Londres 1965) mapa 3.

[3] F. M. Abel, *loc. cit.*, 217; J. Simons, *loc. cit.*, 261-262.

[4] B. Mazar, *Encyclopaedia Biblica* (en hebreo) (Jerusalén 1950) I, col. 694ss; (1954) II, col. 144s; Y. Aharoni, en *Antiquity and Survival* II 2/3 (1957) 142; *The Land of the Bible* (Londres 1967) 287-288 y mapa 14; Y. Aharoni-M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas* (Nueva York-Londres 1968) 41 (todas las referencias que se hacen a Ex hay que restituirlas a Nm) y mapa 52; cf. A. Malamat, en *Die altorientalischen Reiche* II (Fischer Weltgeschichte 3; Francfort 1966) 209-210.

[5] Cf. *supra*, pp. 64-65.

[6] H. H. Rowley, *Zadok and Nehustan*: JBL 58 (1939) 113-141, espec. 138-139; V. Fritz, *Israel in der Wüste* (Marburgo 1970) 93-96.

[7] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, 133-134; con ciertas reservas, *Das Vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) 136-138; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (Nashville 1969) 115-124.

[8] K. R. Joines, *The Bronze Serpentinthe Israelite Cult*: JBL 87 (1968) 245-256.

[9] N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* II (AASOR XV; Nuew Haven 1935) 26-29; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 51 y 188.

[10] B. Rothenberg, *Un temple égyptien découvert dans la Arabah*: «Bible et Terre Sainte» 123 (julio-agosto 1970) espec. 3 y 8-9.

ca que la de Moisés (Nm 21,8-9); de todos modos, viene a ilustrar este texto de forma quizá accidental, pero sorprendente.

Por lo demás, esta localización corresponde a la única indicación que nos dan las fuentes antiguas sobre la ruta que siguieron los israelitas: Yahvé los mandó «volver al desierto, en dirección del mar de Suf» (Nm 14,25). Sin duda que se trata del mar Rojo, en el golfo de Aqaba, tal como lo entendió Dt 2,8 (Elat/Esión Guéber) y como sucede con el mar de Suf en 1 Re 9,26 y Jr 49,21. Ahora bien, la ruta normal de Cades a Aqaba no se dirige inmediatamente hacia el este para descender posteriormente hacia la Arabá, donde la circulación norte-sur fue siempre escasa; se dirige más bien de sur a este y sólo toca la Arabá un poco al norte de *Meneiyeh*, unos cuarenta kilómetros al norte del golfo. Los israelitas llegaron entonces a los confines del territorio de Edom y sólo en ese momento pudieron pedir que se les permitiese tomar el «camino real». Pero, al negárseles el paso, no les quedó otra alternativa que bordear Edom por el desierto oriental. Esta es la conclusión a que llegó, y con razón, el redactor de Nm 21,4: los israelitas tomaron el camino del mar de Suf para bordear el país de Edom [11]. La ruta estaba libre: al parecer, la ocupación sedentaria de Edom no había llegado por entonces hasta el golfo de Aqaba, y los primeros edificios de Esión Guéber *(Tell el-Kheleifeh)*, la ciudad del golfo, datan de la época de Salomón [12].

Así, pues, lo único que nos dicen las fuentes antiguas es que el grupo de Moisés tomó el camino del golfo de Aqaba (Nm 14,25), evitó el territorio de Edom (Nm 20,21), y durante ese trayecto tuvo lugar el episodio de la serpiente de bronce (Nm 21,4b-9). Pero esas fuentes no señalan ninguna estación concreta del itinerario entre Cades y el norte del Arnón. El comienzo y el final de ese trayecto son presentados como una antítesis: al comienzo, Israel pide paso al rey de Edom, el cual da la negativa y moviliza a sus gentes, obligando a Israel a apartarse de Edom (Nm 20,14-21); al final Israel pide paso a Sijón, rey de Jesbón, y éste se niega y se pone en pie de guerra, pero Israel se lanza al ataque y conquista su territorio, iniciando así la «conquista» (Nm 21,21-25). La comunidad de expresiones hace más llamativo el paralelismo; en concreto Nm 20,17 se repite casi literalmente en Nm 21,22.

Sin embargo la tradición antigua decía también que después de Cades los israelitas habían permanecido largo tiempo en el desierto, hasta que murieron todos los que habían sido infieles (Nm 14,23b-24 [J]). Este texto sirvió de base a la tradición posterior para construir la cronología de una estancia de cuarenta años en el desierto, justamente una generación. La tradición deuteronomista cuenta esos cuarenta años a partir de la salida de Egipto (Dt 2,7; 8,2.4; 29,4: de donde dependen

[11] Nm 21,4 es un versículo que sirve de unión entre el relato sacerdotal de la sepultura de Aarón (Monte Hor) y la historia de la serpiente de bronce.

[12] N. Glueck, *Ezion Geber:* BibArch 28 (1965) 70-87; Y. Aharoni, en *Archaelogy and Old Testament*, ed. D. Winton Thomas (Oxford 1967) 437-438.

Am 2,10; 5,25 [13]; Sal 95,10-11 y Neh 9,21). Dt 2,14 precisa más y atribuye justamente treinta y ocho años a la peregrinación desde Cades hasta el torrente de Zared después de los «largos días» pasados en Cades (Dt 1,46). La redacción sacerdotal extiende esta marcha a los cuarenta años y subraya su carácter de «marcha de castigo» (Nm 14,33-34; 32,13). En cualquier caso, todas las tradiciones están acordes en poner un gran lapso de tiempo entre la salida de Cades y la llegada a las llanuras de Moab. Durante ese tiempo, los israelitas vivieron como pastores nómadas. Por consiguiente, carece de sentido querer establecer *un* itinerario y un itinerario *continuo*.

2. *Dt 2,1-25*

Sin embargo, la tradición se esforzó por indicar un itinerario concreto. El primer intento es el del Deuteronomio, en el discurso que atribuye a Moisés y con el que se abre su gran historia (Dt 2,1-25). La crítica literaria de este pasaje suele rechazar como adicionales no sólo las notas eruditas de los vv. 10-12 y 20-23, sino también el v. 7 (en singular), el v. 9 (sobre Moab) a excepción de las tres primeras palabras, los vv. 18-19 (sobre Amón), los vv. 24b-25 (que anticipan el v. 31) [14]. Nosotros sólo descartamos como secundarias las noticias de los vv. 10-12 y 20-23, y quizá el v. 7 [15].

Al interpretar este texto hay que tener en cuenta el valor geográfico que caracteriza a ciertos términos: *g^ebûl*, «frontera», distinto de *'ereṣ* «país»; *derek* + un nombre geográfico, «en dirección de»; *midderek* «viniendo de» o «pasando por». Por orden de Dios (cf. Dt 1,40), los israelitas partieron de Cades hacia el desierto en dirección del mar de Suf (Dt 2,1); pasaron largo tiempo en torno a la montaña de Seír (v. 2), hasta que Yahvé les dio orden de volverse hacia el norte (v. 3); cruzarán la frontera de los hijos de Esaú que viven en Seír, pero no recibirán nada de su país, ya que se dio en posesión a Esaú; comprarán los alimentos que han de comer y el agua que han de beber (vv. 4-6). El v. 8 afirma que esa orden se cumplió: los israelitas pasan más allá de los hijos de Esaú, procedentes de la Arabá, Elat y Esión Guéber, y toman la dirección del desierto de Moab.

Esto no coincide con el antiguo relato de Números: en lugar de una petición dirigida a Edom ante cuya negativa los israelitas lo evitan, tenemos aquí una orden dada por Dios de que atraviesen la frontera de los hijos de Esaú, pero respetando su territorio. No obstante, estas dis-

[13] Sobre el carácter secundario y deuteronomizante de Am 2,10 y las últimas palabras de Am 5,25, cf. W. H. Schmidt, *Die deuteronomische Redaktion des Amosbuches:* ZAW 77 (1965) 168-193, espec. 180 y 189 nota 60.

[14] Así, C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (Gotinga ²1923) 56-59; M. Noth, *Überlief. Studien*, 32-35; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD; ²1968) 30-31; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (Bonn 1967) 54-55.

[15] Así, N. Lohfink: Bib 41 (1960) 127 nota 2.

crepancias, no es necesario suponer que el Deuteronomio contó con otra fuente distinta de Números. De hecho, lo conoce: Dt 1,4 (recordado en Dt 2,1) es una cita de Nm 14,25; el tema del agua se encuentra también en ambos textos (Dt 2,6 y Nm 20,19). Pero el Deuteronomista transformó el relato por unos motivos teológicos a que aludiremos después y porque había cambiado la geografía política. Elat/Esión Guéber que no se mencionaba en Números, está en manos de los edomitas desde el reinado de Ajaz (2 Re 16,6), y el movimiento en torno a Edom (sugerido en Nm 20,21 y expresamente admitido por el redactor de de Nm 21,4) exige ahora que se atraviese la frontera de Edom para tomar la ruta del desierto de Moab.

Nos queda el difícil problema de la montaña de Seír, donde viven los hijos de Esaú [16]. Parece que el nombre de Seír designa unas veces una región al este, y otras una región al oeste de la Arabá. Los nombres de Seír y Edom se intercambian o se ponen en paralelo (Nm 24,18; Jue 5,4; Is 21,11 [corr.]), y el territorio propio de Edom es la montaña que está al sudeste del mar Muerto; en algunos textos (Gn 32,4; 33,14.16; 36,8.30) Seír está ciertamente al este de la Arabá. Pero parece igualmente claro que el Deuteronomio localiza (¿también?) a Seír al oeste de la Arabá: la ruta del Horeb a Cades pasa por la montaña de Seír (Dt 1,2); los amorreos de la montaña de Judea vencen a los israelitas en Seír hasta Jorma (Dt 1,44) [17]. Ya el compilador predeuteronomista de las tradiciones del libro de Josué señala «el monte Pelado que sube hacia Seír» como límite sur de la conquista (Jos 11,17; 12,7). Este monte Pelado es el *Gébel Halaq*, situado al norte y nordeste de *Abdeh*. Posteriormente, cuando el Cronista habla de los simeonitas que se asientan en la montaña de Seír después de haber vencido a los amalecitas que allí vivían (1 Cr 4,42-43), también está pensando en el oeste de la Arabá. El nombre es antiguo: en una carta de Amarna, el rey de Jerusalén se queja de que se le ataca desde el país de Seír (*še-e-ri*), al sur, hasta Gat-Carmelo, al norte [18]; no se puede tratar de Transjordania. Los textos egipcios que hablan, bajo Ramsés II y Ramsés III, de la montaña de Seír, de las gentes de Seír, de los beduinos (*šasu*) de Seír [19], también pueden aludir a una región cercana a Egipto, al oeste de la Arabá. Es, pues, verosímil que la montaña de Seír bordeada por los israelitas (Dt

[16] No creo que este problema esté resuelto con el reciente estudio de J. B. Bartlett, *The Land of Seir and the Brotherhood of Edom*: JTS n. s. 20 (1969) 1-20.

[17] La mención de Seír al lado de Moab en Dt 2,29 depende de los vv. 4 y 19. En las adiciones (vv. 12 y 22) se identifica a Seír con el territorio de los horitas, que habían sido desposeídos en provecho de los edomitas (cf. Gn 36,21.29).

[18] EA 288,26. Se ha encontrado la forma plena del nombre, Gat-Carmelo (también en 289,18) inscrita en un jarro de Shiqmona (Fr. M. Cross: IEJ 18 [1968] 226-233); es probable que haya que buscar el lugar en la llanura de Acre. La carta significa que todo el país está contra el rey de Jerusalén y contra el faraón.

[19] Jos. Janssen, *Les monts Se'ir dans les textes égyptiens*: Bib 15 (1934) 537-538; B. Grdseloff, *Edôm dans les sources égyptiennes*: «Revue de l'histoire juive en Egypte» 1 (1947) 69-99.

2,1) sea el macizo montañoso, dislocado, que se levanta al este y al sudeste de Cades. Según Dt 2,4.8, en esa montaña viven los hijos de Esaú. Ahora bien, los edomitas intentaron repetidas veces, a lo largo de la historia, extenderse hacia el oeste de la Arabá a expensas de Judá. Bajo Ajab (736-716), habían reconquistado Elat (2 Re 16,6) y, según 2 Cr 28,17, habían hecho una incursión por territorio judío. Es verosímil que ocupasen una parte del Négueb después de la campaña de Senaquerib en 701 a.C. [20]. Después de la caída del reino de Judá, avanzaron hasta el norte de Hebrón, y toda la región tomó el nombre de Idumea. Un descubrimiento reciente nos ofrece un testimonio acerca de este avance edomita: un óstracon hallado en Tell Arad ordena que se envíe un contingente de la guarnición de Arad a la fortaleza de Ramat-Négueb (quizá Khirbet Ghazzeh, 9 kilómetros al sudeste de Arad), porque se prevé un ataque edomita [21]; esa fortaleza defendía la frontera entre Judá y Edom. El documento data de los últimos años del reino de Judá, antes del ataque de Nabucodonosor en 598 a.C. Finalmente, en la época del Deuteronomista, los hijos de Esaú ocupaban de hecho la montaña de Seír, al oeste de la Arabá.

La ruta que bordea esta montaña y que habrían tomado los israelitas es la ruta normal que va de Cades al sur de la Arabá, tal como la hemos descrito antes en el comentario a los textos de Números. A pesar de las diferencias de presentación, esta primera parte del trayecto descrito por el Deuteronomio se limita a explicitar las informaciones que nos dan las fuentes antiguas.

Pero el Deuteronomista prosigue su itinerario. Los israelitas tomaron la dirección del desierto de Moab. Mas Yahvé les prohíbe atacar a Moab, porque no les dará nada de ese país (Dt 2,9). Cruzan el torrente de Zared, sólo mencionado aquí y en Nm 21,11, que depende probablemente de nuestro texto. Se trata del *Wadi el-Hesa*, que desemboca en el mar Muerto, en su extremo sur, y que señalaba la frontera entre Edom y Moab. Después, los israelitas llegan a la frontera norte de Moab (Dt 2,18), al torrente Arnón (v. 24), sin hacer ningún alto en el camino, lo cual es normal, dado que esa ruta es la del desierto. Están ya cerca de los amonitas, pero Yahvé les prohíbe atacarles, porque tampoco les dará nada de ese país (v. 19). Yahvé les ordena atravesar el Arnón; se encuentran entonces frente a Sijón, rey de Jesbón; el cuadro cambia: los israelitas deben atacar y vencer (vv. 24-25).

El Deuteronomista coincide ahora con el relato de Nm 21,21s: petición de paso, que es negado, guerra victoriosa y conquista (Dt 2,26-36). No obstante, en las fuentes antiguas no hay nada que corresponda a lo que aquí se dice sobre Moab y Amón. No creo que se trate de un

[20] H. L. Ginsberg, *Judah and the Transjordan States, 734-582 B. C.*, en *Alexander Marx Jubilee Volume*, ed. S. Liebermann (Nueva York 1950) 353.

[21] Y. Aharoni: BibArch 31 (1968) 17-18; «Eretz-Israel» 9 (1969) 10-15 (en hebreo).

desarrollo secundario [22] ni, al revés, que el Deuteronomio haya dispuesto de viejas tradiciones omitidas por J y E [23]. Hasta el enfrentamiento con Sijón, el Deuteronomio imagina un itinerario que bordea Edom y después Moab, en los confines del desierto oriental, lo cual es verosímil si se admite que los edomitas y moabitas ya están asentados. Pero su itinerario, como todo el prólogo histórico al Deuteronomio [24], revela perspectivas teológicas.

a) El tema dominante del discurso de Moisés es la donación del país en cumplimiento de la promesa (cf. Dt 1,6-8), y este tema dominará toda la historia deuteronomista: es Dios quien distribuye los territorios a los pueblos. He ahí por qué el rodeo, para evitar a Edom, ya no es, como en Números, el resultado de una negativa de los edomitas, sino el cumplimiento de una orden de Dios, que dio ese país a los hijos de Esaú. A los pueblos parientes de Israel hay que respetarlos: los edomitas son hermanos, ya que son hijos de Esaú (Dt 2,4); Moab y Amón son hijos de Lot (v. 9), y Dios les dio a todos el país que poseen (vv. 5.9.18). Esto justifica que el Deuteronomista haya incluido a los amonitas, a pesar de que el itinerario no toca su territorio. Pero Sijón y Og son amorreos; por eso, Yahvé los entrega en manos de los israelitas.

b) En efecto, Yahvé entrega a Sijón y su país en manos de Israel y va a infundir el terror en todos los pueblos (Dt 2,24-25). La generación que se había hecho culpable en Cades, ya ha desaparecido (Dt 2,14-16; cf. 1,35); por eso nos volvemos a encontrar en las mismas condiciones que antes de la revuelta de Cades (Dt 1,21). Así, pues, la guerra contra Sijón marca el comienzo de la conquista. Sin embargo, el redactor deuteronomista establece una distinción: según unos textos, Yahvé (Dt 3,18; cf. Jos 1,13) o Moisés (Dt 3,12.13.15; cf. 19; Jos 1,14-15) da los territorios de Transjordania a Rubén y Gad y a la media tribu de Manasés sin que se aluda para nada a una promesa anterior; según otros textos (Dt 1,7-8.35; cf. Jos 1,6), la «Tierra Prometida» es dada a los israelitas en cumplimiento del juramento hecho a los padres: es el país de Canaán (Dt 1,7), cuyo límite es el Jordán (Jos 1,2-4), y Moisés no entrará en él (Dt 34,4-5; cf. 3,25-27; 4,21).

3. *Jue 11,17-18*

Según el mensaje de Jefté al rey de los amonitas, Israel pidió paso a Edom y después a Moab, y ambos se lo negaron. Bordeó entonces el país de Edom y el de Moab y acampó al otro lado del Arnón. Desde allí envió mensajeros a Sijón (Jue 11,17-18). Este resumen de historia

22 Cf. *supra*, p. 89 y nota 14.

23 W. A. Sumner, *Israel's Encounters with Edom, Moab, Ammon, Sihon and Og according to the Deuteronomist*: VT 18 (1968) 216-228.

24 Cf. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29*: Bib 41 (1960) 105-134; W. L. Moran, *The End of the Unholy War and the Anti-Exodus*: ibid. 44 (1963) 333-342; J. L. McKenzie, *The Historical Prologue of Deuteronomy*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 95-101.

de Jue 11,12-28 es una composición secundaria, que se sirve de diversos pasajes del Pentateuco: en este caso utiliza Nm 20,14-22a para la petición de paso hecha a Edom y para su negativa, y acude a Dt 2,1-25 para la mención de Moab además de Edom [25].

4. *Nm 33,37.41-49*

El itinerario más completo es el que se indica en la gran lista de las estaciones del éxodo y del desierto en Nm 33. El trayecto de Cades a las llanuras de Moab se encuentra en los vv. 37.41-49. Este capítulo pertenece a una capa secundaria de la redacción sacerdotal. Nos da en serie las indicaciones geográficas contenidas en los libros del Pentateuco; pero más de la mitad de los nombres son nuevos y provienen de uno o varios documentos utilizados por el redactor. Se ha propuesto reconocer en ese pasaje un itinerario de peregrinación al Sinaí [26]. Pero este aspecto de «peregrinación» no está probado y no es probable [27]. Se acude para ellos a la historia de Elías (1 Re 19); pero, de haber existido una peregrinación regular al Sinaí, sería muy difícil de explicar el olvido en que cayó el Sinaí durante el período monárquico y la incertidumbre sobre su localización. Parece más probable que, para el trayecto del Sinaí a Esión Guéber, que cuenta con veinte estaciones (Nm 33,16-35), el autor empleó un «caminero» del que también parece depender la adición de Dt 10,6-7. Si se aceptan ciertas identificaciones, que son posibles, el itinerario arranca de una región situada en el noroeste de Arabia. Esta ruta era conocida en Jerusalén, al menos desde que Nabonid instaló algunos colonos judíos en los oasis de Arabia del norte [28], los cuales pudieron ser los que localizaron el Sinaí en la región volcánica que se halla al sudeste del golfo de Aqaba [29]. Desde Esión Guéber, el itinerario de Nm 33 pasa inmediatamente a Cades (v. 36) y después al monte Hor, en la frontera del país de Edom, donde muere Aarón (vv. 37-39), lo cual depende de Nm 20,22-29 (P). A continua-

25 M. Noth, *Überlief. Studien*, 53 nota 5; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 290-293; W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17-12,6*: Bib 47 (1966) 485-556 espec. 522-547.

26 M. Noth, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai*: PJB 36 (1940) 5-28 y, de forma más discreta, en su comentario a los *Números* (citado en la nota 7) 210-213, y en su *Geschichte*, 124. La tesis ha sido aceptada en una serie de artículos por J. Koenig, *La localisation du Sinaï et la tradition des scribes*: RHPR 43 (1963) 2-31; 44 (1964) 200-235; *Itinéraires sinaïtiques en Arabie*: RHR 166 (1964-B) 121-141; *Le Sinaï montagne de feu dans un désert de ténèbres*: ibid. 167 (1965-A) 129-155; más recientemente, H. Gese, *Das ferne und nahe Wort. Hom. L. Rost*, ed. Fr. Maass: BZAW 105 (1967) 81-94.

27 Cf. también H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte*: BZAW 110 (1968) 17-22.

28 R. de Vaux, *«Lévites» minéens et lévites israélites*, en *Lex tua Veritas. Hom. H. Junker* (Tréveris 1961) 265-273 = *Bible et Orient* (París 1967) 277-285; I. Ben-Zvi, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israel en Arabie*: «Le Museon» 74 (1961) 143-190, espec. 145-149; R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid* (Berlín 1962) 67-81.

29 Pero esto no significa que esa tradición del siglo VI-V a.C. conserve un recuerdo auténtico; cf. vol. I, pp. 412-413.

ción, Nm 33,41-49 da la lista de las estaciones entre Cades y las llanuras de Moab. Las señalamos, indicando al mismo tiempo los pasajes paralelos de los otros itinerarios:

Monte Hor	Nm 20,22 (P); 21,4 (redaccional)
Salmoná	sólo aquí
Punón	sólo aquí
Obot	Nm 21,10, cf. *infra*
Iyyim o Iyyé ha-Abarín	Nm 21,11, cf. *infra*
Dibón Gad	sólo aquí
Almón Diblataín	sólo aquí
Montes Abarín	Nm 27,12 (P); Dt 32,49 (P)
Arbot Moab	Nm 22,1 (redaccional, ¿P?)

Como vemos, esta lista inserta entre monte Hor y los montes Abarín, tomados de P, seis estaciones que sólo aparecen en ella (veremos que Nm 21,10-11 procede de Nm 33). Sólo es posible identificar con certeza dos de estas estaciones: Punón, en *Kh. Feinán*, 40 kilómetros al sur del mar Muerto y al pie de la cadena montañosa que domina por el este la Arabá; y Dibón, que es bien conocida aparte de los itinerarios del desierto y está situada en *Dibán*, al norte del Arnón. Pero Dibón se encuentra en el camino real, y según Nm 20,17-18 los israelitas no la tomaron. Además, ese itinerario supone que los israelitas, al salir de Cades, tomaron inmediatamente la dirección este, pues Punón está a la misma altura de Cades (y no en dirección del mar de Suf, como decía Nm 14,25), cruzaron Edom y Moab (cosa que no pudieron hacer según Nm 20,14-22a y Dt 2,1-25) y pudieron pasar el Arnón y alcanzar Dibón sin chocar con Sijón (lo cual está en contradicción con Nm 21,21s [cf. 24] y con Dt 2,24). Es decir, que este itinerario es inconciliable con la fuente más antigua (Nm 20,14-22a) y con el gran movimiento en torno a Edom (descrito en Dt 2,1-25). Ese itinerario describe, en cambio, el camino más directo y mejor entre Cades y el norte del Arbón: desciende por el *Wadi Fiqreh* a la Arabá, donde debe de encontrarse Salmoná (probablemente Calamona, un puesto romano de la *Notitia Dignitatum)*, atraviesa la Arabá, llega a Punón y sube desde aquí a la meseta, donde se une al camino de montaña, el «camino real» [30]. Para este trayecto, el redactor pudo utilizar otro «caminero» o recoger simplemente algunos conocimientos geográficos de su tiempo, pues es evidente que ese camino era entonces conocido.

[30] Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 186, mapa 14; *The Macmillan Atlas of the Bible*, 42, mapa 52.

5. *Nm 21,10-20*

Entre el episodio de la serpiente de bronce y el envío de mensajeros a Sijón, Nm 21,10-20 inserta el itinerario siguiente (señalamos los paralelos):

Obot	Nm 33,44
Iyyé ha-Abarín	Nm 33,44
Torrente de Zared	Dt 2,13
Arnón	Dt 2,24
Beer	sólo aquí
Matana	sólo aquí
Najaliel	sólo aquí
Bamot	¿Bamot-Baal? (Nm 22,41)
Fasga	Nm 23,14

Entre las menciones del Arnón y Beer se inserta un breve texto poético que habla del torrente del Arnón y que estaría tomado de un «libro de las Guerras de Yahvé», que sólo se cita aquí [31]. Entre Beer y Matana se intercala el pequeño cántico del pozo.

La crítica literaria clásica atribuye al Elohísta este pasaje de Nm 21, 10-20 o, al menos, los vv. 12-20, dejando para P los vv 10-11 Parece, no obstante, que todo el pasaje es tardío [32]. Nos ha conservado esas reliquias de la antigua poesía hebrea, pero su «itinerario» lo tomó en parte de otros textos y en parte lo inventó. Obot e Iyyé Abarín proceden de Nm 33,44 [33]. El hecho de que el redactor tome el itinerario de Nm 33 en este punto, inmediatamente después de Punón, pudiera obedecer a que localizaba el episodio de la serpiente de bronce en el centro minero de Punón, como hacen algunos modernos y hacían ya los bizantinos (Mapa de Medeba). Si abandona después el itinerario de Nm 33, ello se debe a que éste atraviesa Edom y Moab, mientras que el redactor sigue fiel a la tradición de Números y Deuteronomio, según la cual los israelitas bordearon los dos países. Por eso localiza Iyyé ha-Abarín «en el desierto que se encuentra al este de Moab, mirando a levante», inspirándose para ello en Jue 11,18. Por esa misma razón toma del Deuteronomio las dos estaciones siguientes—el Zared (Dt 2,13) y el Arnón (Dt 2,24)—y especifica que el Arnón está «en el desierto». La mención del Zared viene demasiado tarde, puesto que el redactor ya ha situado Iyyé ha-Abarín en el desierto, al oriente de Moab, y el Zared marca el límite sur del territorio moabita. Lo mismo que en el Deuteronomio, tampoco aquí existe ninguna estación entre el Zared y el Arnón.

[31] Pero cf. Tur-Sinai: BIES 24 (1959-1960) 146-148 (en hebreo), el cual traduce: «Y así se dice en el libro: hubo guerras de Yahvé...».

[32] M. Noth, *Num. 21 als Glied der «Hexateuch»-Erzählung*: ZAW 58 (1940) 161-189, espec. 170-178, y su comentario a los Números *in loco*.

[33] Y no la relación contraria, como dicen H. Gese *(loc. cit.* en la nota 26) 87, y H. Schmid *(loc. cit.* en la nota) 22.

Beer es desconocido, y es de sospechar que se haya tomado del canto del pozo *(b^e'er)* que se cita aquí. Está más claro que ese cántico dio origen a la pseudoestación de Mataná: el redactor no comprendió las últimas palabras del poema (v. 18b): «Y del desierto es un don» *(mattanah)*; estas palabras son necesarias para la métrica. Najaliel es igualmente desconocido. Bamot tampoco se cita más que en este lugar, a menos que sea el equivalente del Bamot-Baal de la historia de Balaán (Nm 22,41); de hecho, «la cumbre del Fasga que domina sobre el desierto» (Nm 21,20) combina otros dos textos de la historia de Balaán (Nm 23,14.28). Además, el v. 20 está sobrecargado y resulta confuso: no se ve cómo «la cumbre del Fasga» se puede poner en aposición al «valle que se halla en los campos de Moab»; y estos «campos de Moab» son una forma vaga de designar todo el país moabita, lejos de constituir una indicación geográfica precisa.

Por consiguiente, Nm 21,10-20 no nos da un itinerario real. El redactor quiso simplemente llenar, sin preocuparse del valor objetivo, el vacío que dejaba el libro de los Números entre el episodio de la serpiente de bronce y el encuentro con Sijón.

La conclusión es que no podemos rehacer el itinerario que siguió el grupo de Moisés desde Cades hasta el norte del Arnón. Las fuentes antiguas se limitan a decir que había tomado la dirección del golfo de Aqaba (el mar de Suf), no había atravesado Edom y había sido mucho tiempo nómada. El Deuteronomista supuso un trayecto verosímil por Esión Guéber y después por el desierto que linda al este con Edom y Moab. El redactor de Nm 33 describió la ruta normal que iba de Cades al norte del Arnón, cruzando la Arabá, Edom y Moab. Finalmente, el redactor de Nm 21,10-20, volviendo a la tradición antigua, fabricó un pseudoitinerario que evitaba Edom y Moab.

II. Las guerras contra Sijón y Og

1. *Guerra contra Sijón, rey de Jesbón*

Nos hallamos en un terreno más sólido al estudiar la guerra contra Sijón, rey de Jesbón (Nm 21,21-31; de este texto dependen enteramente Dt 2,26-36, que se limita a añadir una interpretación teológica, y Jue 11,19-21, que hace un resumen). Nosotros dejaremos a un lado estos textos secundarios. El relato de Nm 21,21-31 es antiguo [34]. En favor de su atribución a E está el empleo de «amorreos» en lugar de «cananeos»; pero esto equivale a casi al otro lado del Jordán, que señala el límite de Canaán.

[34] Sobre este texto, cf. W. Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Josue*: BZAW 68 (1938) 89ss; R. de Vaux: RB 50 (1941) 19-25 = *Bible et Orient* (1967) 118-127; M. Noth: ZAW 58 (1940) 162-170; 60 (1944) 37-41; comentario a Números, 140-145; P. D. Hanson, *The Song of Heshbon and David's NIR*: HTR 61 (1968) 297-320; J. B. Bartlett, *The Historical Reference of Numbers XXI, 27-30*: PEQ (1969) 94-100.

La utilización histórica de ese texto depende, en gran parte, de la interpretación que se dé al poema de los vv. 27b-30; por desgracia, el v. 30, que es crucial, está corrompido. Se han propuesto tres hipótesis explicativas del poema:

a) Originariamente era un canto amorreo de victoria que celebra la derrota de Moab ante Sijón; fue introducido como un comentario del v. 26b [35]. Pero esto supone una corrección radical del v. 30 y una traducción forzada del v. 27.

b) Es un canto de victoria israelita que celebra la conquista de Moab por un rey de Israel, Omrí [36] o David [37]. Pero esta hipótesis no explica las alusiones a Sijón.

c) Lo más verosímil es que se trate de un canto de victoria israelita relativa a la época de la conquista. No sólo es anunciado el v. 26, sino incluso por el v. 25; celebra la victoria de Israel sobre Sijón (vv. 27b y 30), pero recuerda con esa ocasión la victoria de Sijón sobre Moab (vv. 28-29): Jesbón devoró las ciudades de Moab, pero nosotros (los israelitas) hemos destruido a Jesbón [38].

La situación histórica sería, pues, la siguiente [39]. En torno a Jesbón, que era la capital, existía un pequeño reino cananeo establecido al norte del Arnón. No sabemos cuándo se fundó. Las exploraciones de superficie realizadas en Jesbón no habían detectado nada anterior a la época del Hierro; las excavaciones recientemente iniciadas en el lugar todavía no han revelado más que restos de cerámica pertenecientes a esa época, sin indicios de un asentamiento estable en una época anterior; también las prospecciones realizadas en Medeba son negativas. Sin embargo, en Galud, 10 kilómetros al sudeste de Medeba [40], existe cerámica del Bronce Medio y Reciente, y cerca del monte Nebo se ha encontrado una tumba del Bronce Medio [41]. Ese reino se vio amenazado cuando los moabitas, al constituirse en Estado, quisieron extenderse al norte del Arnón. La victoria de Sijón fue conseguida frente al «primer» rey de Moab (v. 26). Los moabitas siempre tuvieron pretensiones por esa rica meseta, el *mishôr*; llegarán a adquirirla en la época de los Jueces, bajo Eglón, el cual se apoderará incluso de Jericó (Jue 3, 12-30); volverán a perderla bajo Omrí, pero la recuperarán bajo Mesa. Después de su victoria, el territorio de Sijón se extendía desde el Arnón al Yaboc (según Nm 21,26; Jos 12,2-3). Es probable que estos dos

[35] Así, H. Cazelles, *Les Nombres* (²1958); N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers* (The Century Bible; 1967); P. D. Hanson *(loc. cit.* en la nota 34).

[36] Es una opinión frecuentemente expresada, siguiendo a Ed. Meyer, B. Stade, B. Baentsch.

[37] J. B. Bartlett *(loc. cit.* en la nota 34).

[38] Así, W. Rudolph, M. Noth, yo mismo *(loc. cit.* en la nota 34).

[39] Es poco lo que se puede sacar de J. Simons, *Two Connected Problems Relating to the Israelite Settlement in Transjordan*: PEQ (1947) 78-101.

[40] W. F. Albright: BASOR 49 (1933) 28; N. Glueck: AASOR 14 (1934) 5.

[41] S. Saller-B. Bagatti, *The Town of Nebo* (Jerusalén 1949) 24-29, ilustr. 4-6.

textos hayan sido retocados y que indiquen una frontera ideal [42]. Según Nm 21,32, después de la conquista del reino de Sijón se exploró Yazer y Galaad; en Nm 32,1 se cita a éstos sin aludir a Sijón. El reino de Sijón no debía de extenderse mucho al norte de Jesbón y debía de tener el Wadi Hesbán como frontera. Tal era la situación cuando llegaron los israelitas y vencieron a Sijón.

¿Quién consiguió la victoria? ¿Todo el grupo conducido por Moisés o sólo una fracción de ese grupo? Moisés no aparece en el relato, de lo cual se ha concluido que se trataba únicamente del grupo de Rubén-Gad [43] o tan sólo del grupo de Gad [44]. En efecto, los gaditas están instalados en esta región (Nm 32,34-36; Jos 13,24-28), y Mesa dice en su estela (línea 10): «Los hombres de Gad siempre habían ocupado el país de Atarot»; pero, según Nm 32,37-38, Jos 13,15-23, los rubenitas también están allí. Cuando tratemos del asentamiento de estas dos tribus, volveremos sobre este problema. Se ha supuesto [45] que Gad, establecido al principio en la región de Yazer, se habría extendido hacia el sur a expensas del reino de Sijón. Pero esto contradice la única indicación geográfica precisa que nos da Nm 21,21-31 acerca de la guerra contra Sijón: fue derrotado en Yahaz (v. 23). La localización es insegura. Según este texto, Yahaz está, respecto a Jesbón, en dirección del desierto, pero no necesariamente en el mismo desierto. En tiempos de Eusebio *(Onom.*, 104,11) se señalaba a Yahaz entre Medeba y Dibón. Según la estela de Mesa (líneas 19-20), éste la recuperó y la anexionó a Dibón. Esto indica un lugar situado al sudeste de Jesbón; por consiguiente, el ataque partió del sur y lo realizó un grupo que venía del desierto. No hay motivos para dudar de que ese grupo fuera el conducido por Moisés, que llegó en esa dirección a la llanura, al nordeste del mar Muerto, y atravesó desde allí el Jordán.

2. *Guerra contra Og, rey de Basán*

Después de la conquista del reino de Sijón, Nm 21,33-35 narra una conquista del reino de Og, rey de Basán. Este pasaje constituye una adición tomada de Dt 3,1-7. El relato está calcado sobre el de la victoria contra Sijón y no se apoya en ninguna tradición antigua. Este Og no es ningún personaje histórico; su nombre no lo es de persona [46]. Se le llama rey de Basán, que es nombre de región y no fue nunca nombre de un reino: en el II milenio había aquí varios reinos. De hecho, Og domina varias «ciudades reales»: Edrey, Astarot, Sacla (Dt 3,10; Jos 13, 12,31). Libra una batalla en Edrey = Derá, en la frontera entre Jordania y Siria, según Nm 21,33; pero, según Dt 3,11, era posible contemplar su cama en Rabat de los amonitas = Ammán, 100 kilómetros al sur. Esa cama mide 4,50 metros de larga y debe de significar uno de los dólmenes de la región de Ammán. Según el mismo texto, Og es el último de los refaimitas, una población legendaria de Palestina. La intención del relato es justificar las pretensiones de la media tribu de Manasés sobre una región que, de hecho, nunca llegaron a poseer los israelitas [47].

42 R. de Vaux: RB 50 (1941) 19-21 = *Bible et Orient*, 118-121.

43 H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913) 305-306; M. Noth: ZAW 60 (1944) 37ss.

44 M. Noth, *Geschichte*, 138.

45 M. Noth: ZAW 60 (1944) 39s; *Die Welt des Alten Testaments* (Berlín ^{2}1962) 68.

46 Cf., en último lugar, C. Rabin: «Eretz-Israel» 8 (1967) 251-254.

III. Los oráculos de Balaán y el episodio de Baal Fegor

El libro de los Números vincula dos episodios a la última estación antes del paso del Jordán, en los Arbot Moab: la historia de Balaán (Nm 22-24) y la historia de Baal Fegor (Nm 25,1-5). No guardan relación directa con la epopeya de la conquista, pero tienen su importancia por las condiciones de geografía histórica que en ellos se revelan.

1. *La historia de Balaán*

Los oráculos de Balaán y el relato que les sirve de marco combinan las dos fuentes J y E, con predominio de la segunda. Los oráculos, en sí mismos, pueden ser más antiguos. Según el relato, Balaán pronuncia sus oráculos desde diferentes puntos: Bamot Baal (Nm 22,41); después, el Campo de los Centinelas, en la cumbre del Fasga (Nm 23,14), que es la montaña o el macizo montañoso que domina la extremidad norte del mar Muerto; finalmente, «en la cima del Fegor, que se eleva sobre el Yesimón», la estepa (Nm 23,28). En una palabra, Balaán, acompañado por Balac, rey de Moab, se desplaza hacia el norte por el borde de la meseta que domina la estepa al nordeste del mar Muerto. Pero esto ya cae muy al norte del Arnón, en el territorio que, según Nm 21,21-23, había pertenecido a Sijón y que habían conquistado los israelitas. En el momento de formarse esta tradición, esa cresta representaba la frontera entre los moabitas y los israelitas; existía entre ambos pueblos una hostilidad, aunque no llegaba al conflicto armado. Esto debió de representar una situación histórica real, después del asentamiento de las tribus y antes del reino de David, pero no podemos dar más precisiones. Las fronteras debieron de variar, y toda esa región, situada al norte del Arnón y en la llanura nordeste del mar Muerto, debió de tener una población mixta de cananeos-amorreos, restos del reino de Sijón, israelitas y moabitas [48].

47 M. Noth, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes:* ZDPV 68 (1949) 1-50, espec. 2-18; *Geschichte*, 147-148; J. L. McKenzie, *The Historical Prologue of Deuteronomy*, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) espec. 99-100.

48 Sobre este problema, cf. J. Liver, *The Wars of Mesha, King of Moab:* PEQ (1967) 14-31, espec. 15-18, y M. Noth, *Geschichte*, 144-145.

2. *El episodio de Baal Fegor*

El episodio de Baal Fegor (Nm 25,1-5) representa idéntica situación. Los israelitas se dan al desenfreno con las mujeres moabitas, que los invitan a los sacrificios de su dios o sus dioses. Se ponen bajo el yugo de Baal Fegor. La tradición es ciertamente antigua: ya es conocida por Os 9,10. «Fegor» es el nombre de una montaña (Nm 23,28) y del dios que en ella se venera, el cual recibe el nombre de Baal Fegor. El nombre de lugar, Bet Fegor (Dt 3,29; 4,46; 34,6), debe de designar su santuario. Estaría situado un poco al norte del monte Nebo; no se conoce su localización exacta [49]. Ese dios Fegor es una forma local de Baal, dios cananeo y no moabita; y el santuario, como el de Bamot Baal (Nm 22,41), debió de ser uno de los santuarios del reino cananeo de Sijón (cf. además Dt 4,46). Pero, según Nm 23,28, se encuentra en la frontera de los moabitas y lo frecuentan los moabitas e israelitas.

Los versículos siguientes (6-18) complican el cuadro. Aludiendo claramente al relato precedente (cf. v. 18), cuentan la historia de un israelita que comete una falta con «la madianita» en la *qubbah* (pabellón, tienda; quizá una alcoba para la prostitución sagrada). El relato tiene ciertas huellas de la redacción sacerdotal y glorifica a Fineés y su linaje, pero se sirve de una tradición antigua. ¿Es simplemente paralelo al de las mujeres «moabitas» de Nm 25,1-4 o guarda el recuerdo de que, por esta región, practicaban el nomadismo algunos madianitas que también frecuentaban el santuario? Es posible, puesto que en la historia de Balaán (Nm 22,4.7) los madianitas aparecen al lado de los moabitas.

Lo cierto es que esta versión madianita del asunto de Baal Fegor, y en concreto los vv. 16-18, dieron pie al largo relato de Nm 31, que cuenta una guerra de exterminio contra Madián, a la que siguen prescripciones relativas a la purificación y reparto del botín al regresar de la campaña. El adivino Balaán, que había bendecido a los israelitas en Nm 22-24, se presenta aquí como si los hubiera arrastrado a la apostasía de Baal Fegor (v. 16) y por eso se le da muerte (v. 8). Es uno de los trozos tardíos del Pentateuco. Sin embargo, O. Eissfeldt [50] ha defendido recientemente su valor histórico. Según este autor, las alusiones a Madián (en Nm 22 y 25) indican que éste ejerció un protectorado sobre Edom, Moab y el reino de Sijón. A pesar de su forma reciente, Nm 31 conserva un recuerdo histórico: los nombres de los reyes de Madián vencidos por Moisés (Nm 31,8 y Jos 13,21, que depende del anterior) son auténticos. W. F. Albright [51] ha añadido otro argumento: en Nm 31 los madianitas no poseen más que asnos (61.000 asnos según el v. 34) y no camellos; en Jue 6-8, en el siglo XII a.C., poseen camellos

[49] En último lugar, O. Henke, *Zur Lage von Beth Peor*: ZDPV 75 (1959) 155-163.
[50] O. Eissfeldt, *Protektorat der Midianiter über ihre Nachbarn im letzten Viertel des 2. Jahrtausends v. Chr.*: JBL 87 (1968) 383-393.
[51] W. F. Albright, en una correspondencia con O. Eissfeldt (citada en la nota precedente) 389-390; *Midianite Donkey Caravans*, en *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May* (Nueva York-Nashville 1970) 197-205.

y no asnos. No se trata de un invento: en el siglo XIII a.C. (Nm 31), los madianitas eran todavía caravaneros de asnos. Resulta difícil aceptar esta opinión. Según ambos autores, la forma del texto es reciente; Albright pone la redacción en el siglo VII, lo cual es aún demasiado pronto: pertenece a un estrato reciente de P. Los dos autores admiten (y, por lo menos Eissfeldt, de forma explícita) que las cifras del botín son fantásticas; ¿cómo vamos a fundarnos entonces en la naturaleza del botín? En cuanto a los nombres de los reyes (reyes de Madián, según Nm 31,8; príncipes de Sijón, según Jos 13,21), Sur procede de Nm 25,15; Requem es un nombre de lugar (el nombre semítico de Petra) [52]; Hur es el epónimo de los horitas, antecesores de los edomitas (Dt 2,12; Gn 36, 26-30, etc.); Ewi [53] quizá sea el supuesto epónimo de los emim, los antiguos habitantes de Moab (Dt 2,10); y el último nombre, Rebá, «el cuarto», es difícil que sea un nombre de persona. Hay, pues, que mantener que Nm 31 es una composición tardía, que no añade nada al testimonio de Nm 22 y 25; existían madianitas en esa región.

IV. Asentamiento de Rubén y Gad [54]

1. *Nm 32*

Este capítulo cuenta cómo se realizó el primer asentamiento israelita de las tribus en Transjordania. Su crítica literaria resulta muy difícil: la forma es joven y el estilo se parece al del Deuteronomio, con algunos rasgos de la redacción sacerdotal. Pero parece que tiene un fondo antiguo. Las tribus de Rubén y Gad ven que los países de Yazer y Galaad son propicios para los rebaños y piden a Moisés que les permita establecerse allí (vv. 1-4 en parte). Le prometen, no obstante, que participarán con las otras tribus en la conquista de Canaán (vv. 16-19). El resto es redaccional.

El punto esencial es que no se trata de una conquista, sino de un asentamiento pacífico. La indicación en sentido contrario de Nm 21,32, sobre una conquista de Yazer y sus dependencias, es una adición. Lo mismo hay que decir de Nm 32,2b-4a: es una adición que enumera ciudades conquistadas entre Yazer y el Arnón, tomando los nombres de las listas de Nm 32,34-38, y que está en contradicción con el v. 1.

Hasta el momento, se trata tan sólo del país de Yazer y Galaad, regiones propicias para la vida pastoril. ¿Es posible precisar un poco más esta geografía?

[52] J. Starcky: RB 72 (1965) 95-97.
[53] El nombre *'w'* ha sido encontrado en un sello amonita: Ph. C. Hammond, *An Ammonite Stamp Seal from 'Amman*: BASOR 160 (dic. 1960) 38-41.
[54] R. de Vaux: RB 50 (1941) 16-47 = *Bible et Orient*, 115-118, 124-129; M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*: ZAW 60 (1944) 11-57; *Gilead und Gad*: ZDPV 75 (1959) 14-73; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 218-245; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*: BZAW 95 (1965) espec. 62-65, 97-101.

2. *Yazer y Galaad* [55]

Para el lugar de Yazer, yo había propuesto [56] Kh. Gazzir, situado en el wadi que desciende de es-Salt, un poco más abajo de la fuente de Ain Hazer, en una región que se llama ard Gazzir [57]. M. Noth [58] ha rechazado esta identificación, porque le parece que este lugar cae demasiado al norte y está separado del territorio de Gad (que él sitúa entre Jesbón y el Arnón) por una región difícil de franquear; propone, en cambio, los alrededores de Naúr. R. Rendtorff [59] ha sugerido Tell Areme, cuatro kilómetros al noroeste de Naúr. Y. Aharoni [60] renuncia a una identificación concreta. Seguimos creyendo que hay que pensar en una localización al norte de Jesbón, ya que, según las indicaciones bíblicas, el «país de Yazer» se extiende al norte del reino de Sijón y al oeste del territorio de los amonitas.

El país de Galaad debe de hallarse al norte del de Yazer y se distingue de éste. Según 2 Sm 24,5, los oficiales de David encargados de hacer el censo del pueblo parten de Aroer, a orillas del Arnón, y se dirigen hacia Yazer y después a Galaad. El valor geográfico del término Galaad es muy impreciso. Puede designar todo el territorio de las tribus de Transjordania (Jos 22,9.15; 2 Re 10,33). Pero, por lo general, se aplica más bien a la región montañosa que se extiende desde el Wadi Hesbán hasta el Yarmuc, es decir, desde el antiguo reino de Sijón hasta Basán (Jos 13,10-12); el Yaboc lo parte en dos «mitades», de las que hablan Dt 3,12-13; Jos 12,2,5; 13,3. El nombre de Galaad puede aplicarse también a una sola de estas dos mitades: a la mitad norte, que es la que constituirá el territorio de Maquir-Manasés (Nm 32,39-40; Dt 3,15; Jos 17,5-6), o a la mitad sur, que es el territorio atribuido a Rubén y Gad (Nm 32,1; Jos 13,25).

Este último sentido es el más antiguo y originariamente era todavía más restringido. Estrictamente hablando, el país de Galaad no comienza hasta el norte del país de Yazer (cf. Nm 32,1) y no va más allá del Yaboc. Este constituye una frontera natural de la geografía física e incluso económica: al sur del Yaboc están los pastizales de que se habla en Nm 32,1.4, y al norte se halla una región montañosa (el G. Aglún), cubierta de bosques de los que aún se conservan indicios hoy día y muy poco poblada en la Antigüedad. En efecto, la toponimia moderna nos conserva el nombre de Galaad al sur del Yaboc: una parte de esta región se llama el G. Gelead, y existe un Kh. Gelead y un Kh. Galeúd. Al extenderse los israelitas por el valle del Jordán y al asentarse la media tribu de Manasés, el nombre se trasladó también hacia el norte. Aparte de los textos geográficos de Dt y Jos que ya hemos citado, la extensión del nombre de Galaad hacia el norte aparece en los textos históricos: en la época de Saúl (2 Sm 2,1-10) o incluso de los Jueces (si Jue 21,8-9 representa realmente una tradición de esa época) se menciona Yabés de Galaad (que es Tell el-Maqlub, en el Wadi Yabis, que desciende del G. Aglún); además, en 1 Re 4,13 se cita por primera vez, como capital de un distrito de Salomón, Ramot de Galaad = Tell Ramit, que se halla en la meseta que desciende hacia el Yarmuc.

Rubén y Gad desean instalarse en el país de Yazer y Galaad, porque poseen grandes rebaños (Nm 32,1). Pero lo cierto es que, en el momento en que se asentaron las tribus, todos los grupos que llegaban se hallaban en el mismo estadio de vida pastoril. Lo único que podría significar ese dato es que Rubén y Gad se asentaron lentamente. De hecho, la exploración arqueológica de esta región muestra que la ocupación sedentaria no comenzó hasta muy entrada la época del Hierro.

3. *El pacto entre Jacob y Labán*

Una tradición totalmente distinta nos confirma el asentamiento antiguo y pacífico de grupos israelitas o preisraelitas en esta región del primitivo Galaad. Según Gn 31,44-54, Jacob firmó un pacto con Labán el arameo en la montaña de Galaad. De acuerdo con la versión yahvista, ese pacto delimita una frontera: erigieron un túmulo *(gal)*, que servirá de testimonio *('ed)* y al que Jacob llama *Gal'ed* [61]. Es una etimología popular del nombre geográfico de Galaad, pero va vinculada a un recuerdo histórico. Jacob y Labán representan dos grupos, israelitas y arameos, que practicaban todavía una vida pastoril y estaban separados por una frontera que pasaba al este del G. Gelead. En la época de los Jueces (bajo Jefté, del que hablaremos más adelante), esa frontera separaba a los israelitas y los amonitas. Cuando llegó el grupo de Moisés a Transjordania, ya los amonitas ocupaban su territorio, aunque no formaban todavía un reino, al contrario de lo que sucedía, según parece, con los edomitas y moabitas. Cabría, pues, concluir que Gn 31 representa un episodio del asentamiento de las tribus en el siglo XIII a.C., un acuerdo con los amonitas, incluidos en el término general de arameos. Pero también es posible que ese relato refleje una situación anterior al éxodo. De hecho, la Biblia la sitúa en la época patriarcal. Por otra parte, la tradición consideró a Gad como hijo de Zilpa, la esclava de Lía; con ello podría indicar que Gad tenía un origen distinto de las tribus israelitas de pura sangre. Además, el otro hijo de Zilpa es Aser, que se estableció en el otro extremo de la Tierra Prometida. Ambos nombres tienen una formación similar: Aser, «fe-

[55] El problema ha sido replanteado en dos trabajos recientes: M. Ottosson, *Gilead. Tradition and History* (Lund 1969); S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Wiesbaden 1970).

[56] Cf. *Bible et Orient*, 124-127.

[57] La hipótesis ha sido aceptada por F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, 356-357.

[58] M. Noth: ZDPV 75 (1959) 63-72.

[59] R. Rendtorff, *Zur Lage von Jazer*: ZDPV 76 (1960) 124-135.

[60] Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 189.

[61] Cf. recientemente D. J. McCarthy, *Three Covenants in Genesis*: CBQ 26 (1964) 179-189; F. O. García-Treto, *Genesis 31,44 and «Gilead»*: ZAW 79 (1967) 13-17.

licitado»; Gad, «buena suerte». Dejemos a un lado el problema de si estos nombres son originariamente nombres de divinidades que se dieron a regiones o nombres de personas que llegaron a ser epónimos de las tribus. Lo que sí debemos observar es que Gad y Aser, a los que se suponía hijos de una misma concubina y que llevaban nombres del mismo tipo, debieron de tener una prehistoria análoga. Más adelante veremos que Aser estaba establecido desde muy temprano en el norte de Canaán, que no bajó a Egipto y que no participó en el éxodo ni en la conquista. Cabe hacer la misma hipótesis respecto de Gad: este grupo de pastores estaba asentado en la región que se extendía entre el reino de Sijón y el Yaboc, los países de Yazer y Galaad. Cuando llegó del este el grupo de Moisés y se abrió paso gracias a la victoria sobre Sijón, se encontró con los gaditas: Moisés los reconoció como parientes, y éstos adoptaron el yahvismo que traían los recién venidos. Los gaditas no recibieron ni obtuvieron entonces ningún territorio, sino que conservaron el que ya tenían. A partir de este momento, su historia se mezcla con la de Rubén; volveremos a referirnos a ellos al hablar de éste.

4. *¿Existe una tribu de Galaad?*

Este Galaad primitivo, situado al sur del Yaboc, es el que aparece también en la historia de Jefté (Jue 10-12). Jefté lucha contra los amonitas que habían invadido Galaad y vive en Mispá de Galaad o simplemente Mispé; es evidente que este Mispá de Galaad es el mismo Galaad de la versión yahvista (Gn 31,47-48), que en la versión elohísta se denomina Mispé (Gn 31,49). Lo extraño es que en dicha historia no se haga alusión a los gaditas y que a Jefté se le llame con insistencia «el galaadita» (Jue 11,1.40; 12,7). Cuando David, huyendo de Absalón, se refugió en esta región, fue asistido por el viejo Barzilay «el galaadita» (nombre gentilicio, como benjaminita, efraimita, etc.). Se habla de los «hombres de Galaad» (Jue 12,4-5) como de los «hombres de Judá», y de los «antiguos de Galaad» (Jue 11 *passim)* como de los «antiguos de Judá». A uno de los «jueces menores», Yaír, se le llama «el galaadita» (Jue 10,3). En época muy posterior, Pecajías, rey de Israel, fue asesinado por Pecaj, al que ayudaron cincuenta «hijos de los galaaditas» o «hijos de Galaad» (el texto es inseguro: 2 Re 15,25), expresión paralela a «hijos de Rubén», «hijos de Manasés», etc. Es de señalar que en el cántico de Débora no se nombra a Gad entre las tribus; sin embargo, después de mencionar a Rubén, se dice que Galaad se quedó al otro lado del Jordán (Jue 5,17). Según 1 Sm 13,7, los israelitas que huyen ante los filisteos, cruzan el Jordán para ir al país de Gad *y* de Galaad, lo cual parece indicar que son dos entidades similares pero distintas. Finalmente (y volvemos al texto del que hemos partido), en Jue 12, 1-6 los efraimitas se quejan a Jefté de que no los llamase a combatir a su lado, y en el v. 4 dicen: «Vosotros no sois más que unos desertores *(pâlit)* de Efraín; vosotros, Galaad, en medio de Efraín, en medio de

Manasés». ¿No nos obliga todo esto a decir que hubo una tribu de Galaad, distinta de la de Gad y con una historia distinta?

M. Noth [62] cree descubrir en el último texto citado la prueba decisiva de que Galaad es una fracción que se separó de Efraím y se estableció en Transjordania, procedente del oeste. Pero esa frase es sospechosa: falta en un grupo de manuscritos griegos y está marcada con un asterisco en la Siro-Hexaplar. Por otra parte, *pâlit* no significa «desertor», como pretende esa explicación, sino «superviviente, ileso». De hecho, esa frase es un duplicado del v. 5, en el que se repiten las mismas palabras: «Cuando los supervivientes de Efraín decían...»; el versículo fue completado a duras penas, y resultó un texto incomprensible [63]. Por su parte, E. Täubler ve en todo el episodio de Jue 12,1-6 una leyenda tardía y en el v. 4 una alusión al origen de Maquir; pero sobre esto volveremos más adelante [64].

A pesar de todo, hay algunos autores que consideran suficientes los otros textos, y especialmente el cántico de Débora (Jue 5,17), para probar que en la época de los Jueces existía en Transjordania una tribu de Galaad que formaba parte de Israel, mientras que Gad no existía todavía. Gad sería una fracción de Galaad, una fracción meridional; su independencia habría dado origen al dicho sobre Gad del testamento de Jacob (Gm 49,19), y el rápido incremento de su poderío habría justificado el dicho sobre Gad en las bendiciones de Moisés (Dt 33,20-21). Ambas entidades, Gad y Galaad, coexistirían incluso a comienzos de la época monárquica (cf. 1 Sm 13,7, citado más arriba) [65].

Los argumentos son ciertamente fuertes, pero no llegan a convencer. Es cierto que Galaad fue en principio un nombre geográfico; ya hemos explicado el sentido primitivo y los sentidos más amplios. A un habitante de Galaad se le puede llamar galaadita sin referencia alguna a una tribu, como se habla de un cananeo, un filisteo, un hebronita, etc. En la mayoría de los casos, Galaad lleva artículo; se habla de «el Galaad», y muchas veces se precisa «el país, la montaña, las ciudades *del* Galaad», cosa que no se hace con ningún nombre de tribu [66]; obsérvese, por ejemplo, la expresión «el Galaad y el Basán» (Dt 3,10; Jos 17, 1.5; 2 Re 10,33). Empleado sin artículo, Galaad es ciertamente un nombre de región y no un nombre de tribu en Jue 10,18 y 11,8 (cf. «los habitantes de Galaad» en 1 Re 17,1); no se emplea jamás para un nombre de tribu ni cuando lleva la partícula de dirección, «hacia Galaad»

[62] M. Noth, *Geschichte*, 61.

[63] Cf. los comentarios de G. F. Moore (1895), C. F. Burney (1918), J. Gray (1967) y C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (Oxford 1957) 50-51; E. Täubler, *Biblische Studien*, 293-294.

[64] Cf. *infra*, pp. 113-114.

[65] E. Täubler, *Biblische Studien*, 230-235; J. Hoftijzer, *Enige opmerkingen rond het israelitische 12-Stammensysteem:* NTT 14 (1959-1960) 241-263, espec. 244-252; H. J. Zobel, *Stammenspruch und Geschichte*, 97-98.

[66] Excepto para «la mitad de la tribu de Manasés», en cuya expresión Manasés tiene alguna vez el artículo, que es el de «*la* mitad», referido al nombre propio: cf. P. Joüon, *Grammaire*, § 137b; *haggad* en 2 Sm 24,5 es una errata.

(Nm 32,29; cf. 2 Sm 24,6 con artículo), ni tampoco en Nm 32,1: «el país de Yazer y el país de Galaad». No es exacto decir que 1 Sm 13,7 menciona a Gad y Galaad como entidades distintas y de la misma naturaleza. En buen hebreo clásico esta idea se expresaría así: «el país de Gad y *el país* de Galaad», como se hace en Nm 32,1 que acabamos de citar. El texto dice «el país de Gad y Galaad»; conforme a la historia del nombre que acabamos de esbozar, «Galaad» es en este caso la región que está al norte del Yaboc (como en Nm 32,39-40; Dt 3,15; Jos 17,5-6); en ese texto el «país de Gad» es la región que se halla al sur del Yaboc y que lleva el nombre de la tribu que vive en ella. Sólo nos falta por aludir al cántico de Débora; es cierto que Galaad designa aquí una tribu, pero lo que acabamos de decir hace más verosímil que el nombre de la región se emplee para significar la tribu que vive en ella [67].

5. *La tribu de Rubén*

Volvamos a Nm 32. Nosotros sólo hemos hablado del asentamiento de Gad, mientras que el relato habla de Gad y Rubén, a los que se atribuyen en común los países de Yazer y Galaad. Los vv. 34-38 dan una lista de las ciudades de Gad y otra de las ciudades de Rubén. Es posible situarlas casi todas sobre el mapa; el resultado es que Gad posee ciudades en el sur—Dibón, Atarot, Aroer—, en el territorio que Sijón había conquistado a los moabitas, y en el norte—Yazer, Yogbaha Bet-Nimrí, Bet-Harán—, en el país de Yazer y Galaad. Por su parte Rubén tiene ciudades en el antiguo reino de Sijón: Jesbón Elealé, Quiriatain, Nebo, Baal Maón. Es decir, que Rubén vive entre dos territorios ocupados por Gad. No sabemos con certeza en qué fecha fue redactado Nm 32,34-38 y nos resulta difícil establecer su valor histórico. Cabría pensar que Rubén formaba parte del grupo de Moisés y que, al ser considerado como la tribu primogénita, fue el principal ejecutor y beneficiario de la guerra victoriosa sostenida contra Sijón: se habría establecido en el territorio del rey vencido. Si la hipótesis que proponemos es exacta, Gad se habría instalado en el Galaad primitivo, al sur del Yaboc, antes de que llegara el grupo de Moisés; después se habría extendido hacia el sur, entre Rubén y el Arnón. Esta situación sería la descrita en Nm 32,34-38 y correspondería a un momento impreciso del período de los Jueces.

En Jos 13,15-28 se da otra descripción geográfica [68]. El reparto del territorio resulta más lógico: Rubén tiene todo el sur, desde Aroer en

[67] Es la opinión de autores recientes: H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; ²1969) 180; S. Mowinckel, en *Von Ugarit nach Qumran. Hom. Eissfeldt*: BZAW 77 (1958) 137; S. Cohen, en *Interpreter's Dictionary of the Bible* II (1962) 397. En la tesis reciente de M. Ottosson, *Gilead. Tradition and History* (Lund 1969), se defienden posiciones diferentes sobre el empleo del nombre de Galaad y su extensión geográfica.

[68] Sobre este texto, cf. M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*: ZAW 60 (1944) 11-57, espec. 48-57; *Josua* (HAT; ²1953) 78-83; R. de Vaux, *Bible et Orient*, 135-137.

el Arnón hasta Jesbón; Gad posee todo el norte, desde los confines de Jesbón hasta el Yaboc, y una cierta extensión hacia el norte del valle del Jordán: hasta Sucot, Safón e incluso la punta sur del lago de Genesaret. En la perspectiva del libro de Josué, era necesario que a Rubén se le diese un territorio distinto del de Gad. A pesar de ello, el autor deuteronomista no se atrevió a trazar una frontera precisa entre Rubén y Gad. La antigua descripción de los límites entre las tribus, de la que se sirvió para el oeste del Jordán, no comprendía Transjordania [69]. Según una opinión reciente [70], la frontera pasaba al norte de Jesbón, y esta descripción dataría del reino de Salomón; el territorio asignado antaño a Rubén correspondería al distrito XII salomónico. Pero 1 Re 4, 19 da a este distrito el nombre de Galaad (hebreo) o Gad (griego), y esta última lectura es la que se suele adoptar; por otra parte, los distritos salomónicos, especialmente en Transjordania, parecen suponer un cambio radical respecto a los territorios de las tribus [71]. Por consiguiente, la situación de la época premonárquica sigue en la penumbra.

Por lo que se refiere a la tribu de Rubén, toda su historia es incierta. Según una tradición constante, Rubén es el primer hijo de Lía, el primogénito de Jacob (Gn 29,32; 46,8), y es nombrado siempre en cabeza de la lista de las tribus. Esto indica que es un grupo antiguo y que en un principio fue importante. Pero perdió su preeminencia. Nos es posible seguir su decadencia a través de tres textos. El más antiguo es el cántico de Débora (Jue 5,15b-16):

> «En los clanes de Rubén
> se deliberó largamente.
> ¿Qué haces sentado en los apriscos,
> escuchando la flauta de los pastores?» [72]

No existe ninguna alusión a que Rubén hubiese disminuido. Simplemente, no participó en la coalición, sino que decidió quedarse para mirar por sus rebaños. En cambio, en el testamento de Jacob, la situación es ya distinta (Gn 49,3-4):

> «Rubén, tú eres mi primogénito,
> mi vigor, las primicias de mi virilidad,
> plenitud de valentía y de fuerza,
> desbordamiento como las aguas: nada te colmará,
> porque subiste al lecho de tu padre;
> entonces manchaste mi lecho contra mí (o: subiendo a él)».

[69] R. de Vaux, *Bible et Orient*, 137; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 231, contra M. Noth: ZDPV 59 (1935) 230ss; PJB 34 (1938) 25s. M. Noth ha reconocido a partir de entonces, ZAW 60 (1944) espec. 54-57; *Josua* (ATD; ²1953) 83, que la distribución del territorio entre Rubén al sur y Gad al norte se debía al redactor.

[70] Z. Kallai-Kleinmann: VT 8 (1958) 135-136; Z. Kallai, *Les tribus d'Israël* (en hebreo) (Jerusalén 1967) 204-228, 266-269 y el mapa.

[71] G. E. Wright: «Eretz-Israel» 8 (1967) 58*-68*; Y. Aharoni: Bib 49 (1968) 406-408.

[72] Sobre la tradición del último estico, cf. O. Eissfeldt: «Forschungen und Fortschritte» 25 (1949) 9-11 = *Kleine Schriften* III, 61-66.

Rubén perdió sus derechos de primogenitura. La razón aducida es su incesto con Bala (Gn 35,22 [J]). No se sabe qué puede representar históricamente este residuo de tradición. Lo que se anuncia en Gn 49 aparece realizado en las bendiciones de Moisés (Dt 33,6):

«¡Viva Rubén y no muera jamás!,
aunque sus hombres sean pocos».

Después de la época de los Jueces no se vuelve nunca a mencionar, en los libros históricos, a Rubén como una tribu que todavía exista.

Por consiguiente, Rubén es una tribu que fue poderosa al principio, pero que desapareció. Su suerte es similar a la de Simeón y Leví, otros dos hijos de Lía que, en las listas de las tribus-hijos de Jacob (Gn 29,34; 46,11; Ex 1,2; 6,16), son nombrados inmediatamente después de Rubén; también en el testamento de Jacob se les menciona inmediatamente después de Rubén, pero en este caso se añade que se dispersarán por Israel (Gn 49,5-7). Ahora bien, según la interpretación corriente de Gn 34 [73], Simeón y Leví estuvieron al principio en Palestina central, y se ha formulado la misma hipótesis para Rubén [74]. Los argumentos son los siguientes. En el cántico de Débora se pasa al este del Jordán después de Rubén (cf. lo que se dice sobre Galaad en Jue 5, 17), por consiguiente, Rubén estaba todavía al oeste del río. Según Jos 15,6; 18,17, hay un punto de la frontera entre Benjamín y Judá que se llama Piedra de Boán, hijo de Rubén, señal de que una parte de la tribu había vivido en esa región. Cerca de allí se encontraba el montón de piedras apilado sobre el cadáver de Acán, hijo de Carmí (Jos 7,1.18). Aunque el texto vincula a este Carmí con Judá, también es verdad que Carmí es un clan de Rubén (Gn 46,9; Nm 26,5-6). También Jesrón, otro clan de Rubén (Nm 26,6), es enumerado entre los clanes de Judá (Nm 26,21). El clan de Belá se considera unas veces como clan de Rubén (1 Cr 5,8) y otras como clan de Benjamín (1 Cr 8,1; Nm 26,38). Finalmente, según Gn 35,21, Rubén cometió el incesto en Migdal Eder; y, aunque no es posible localizar con precisión este lugar, el contexto lo sitúa en la región de Jerusalén. De todos estos argumentos se concluye que, después de la catástrofe que diezmó a la tribu de Rubén, se habrían dispersado sus restos, y una parte habría emigrado a Transjordania, donde se habría mezclado con la tribu de Gad.

Estos argumentos no son decisivos [75]. El hecho de que el cántico de Débora no sitúe explícitamente a Rubén en Transjordania—como lo hace con Gad, que viene a continuación—no significa gran cosa. La descripción que en él se hace de Rubén está acorde con la situación de Transjordania y con la vida pastoril que allí hacía esa tribu. Rubén se quedó «entre los rediles». El término *mišpᵉtayîm*, en forma dual, es un término técnico que significa los rediles formados por dos largos muros en forma de V que conducen a un aprisco donde se encierra el ganado en caso de peligro; los «silbidos a los rebaños» son la señal del peligro y el aviso para reunir el ganado (cf. Is 5,26; 7,18; Zac 10,8). Este tipo de apriscos era corriente desde el Antiguo Imperio egipcio y duró por lo menos hasta los primeros siglos de nuestra era. En la Arabá y en la estepa transjordana se han encontrado algunos [76]. Rubén se quedó cerca de esos apriscos (cf. Nm 32 16.34.36: se usa la palabra más común *gᵉderah)* a fin de proteger sus rebaños contra las incursiones de los nómadas. También Gad estaba alerta: «Gad, los salteadores le asaltan, y él los asalta y les pisa los talones» (Gn 49,19).

Los otros textos invocados como testimonio de la presencia de rubenitas al oeste del Jordán y su absorción por Judá o Benjamín significan simplemente que después de la prueba que sufrió la tribu de Rubén (cf. Dt 33,6), algunos grupos rubenitas se refugiaron al oeste [77]. Otros grupos permanecieron en Transjordania, en medio de la tribu de Gad (cf. las ciudades que se le atribuyen en Nm 32,37-38); y si se puede dar fe a 1 Cr 5,8-10, quedaron también en los confines del desierto oriental: aquí se mantuvieron hasta la época de Saúl, en que sucumbieron ante los ataques de los nómadas hagritas. Estos rubenitas de Transjordania terminaron integrándose en la tribu de Gad. El censo de David (2 Sm 24,5) ya sólo habla de Gad al norte del Arnón; el distrito XII de Salomón, que corresponde a este territorio, se llama Gad (griego) (1 Re 4,19); la estela de Mesa, en el siglo IX a.C., menciona únicamente a los gaditas.

¿Cuál fue el acontecimiento histórico que determinó esta decadencia de Rubén, atestiguada por los oráculos de Gn 49 y Dt 33 y confirmada por la geografía histórica? Se ha pensado en un ataque de los moabitas [78]. En la época del juez Ehud, los moabitas se habían extendido hasta la región de Jericó (Jue 3,15b-30), lo cual supone que tenían que haber invadido el territorio de Rubén. A esto cabría objetar que la historia de Ehud se sitúa a comienzos del período de los Jueces, antes

[73] Pero cf. *supra*, p. 69.

[74] Ya Steuernagel, recientemente M. Noth, en *Geschichte*, 63-64; O. Eissfeldt, *The Hebrew Kingdom*, en CAH II, 34 (1965) 12; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 51, a propósito de Jos 1,12-18.

[75] Cf. A. Jepsen: «Wiss. Zeitschr. d. Karl-Marx Universität», Leipzig III (1953-1954) 146-147; E. Täubler, *Biblische Studien* (1958) 226-229; B. Oded, *The Settlement of the Tribe Reuben in Transjordania*, en *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri* (Haifa 1970) 11-36 (en hebreo con resumen en inglés): la tribu nómada de Rubén vino del este a Transjordania, y sus clanes se fueron fijando progresivamente al suelo, a partir del final del período de los Jueces.

[76] Y. Yadin: IEJ 5 (1955) 3-10; G. L. Harding: ADAJ II (1953) 8-56, cf. fig. 8 y lám. VI; «Antiquity» 28 (1954) 165-167; B. Rothenberg, *An Archaeological Survey of the Eloth District and the Southernmost Negev:* «Museum Haarez Bulletin» 10 (Tel Aviv 1968) 67. Según B. Rothenberg, estos cercos estarían destinados a la caza y no a la protección del ganado; pero ello está en contradicción con la clara representación que ha publicado G. L. Harding, *loc. cit.* Para la aplicación al texto de Jue 5, 15b-16, cf. O. Eissfeldt: «Forschungen und Fortschritte» 25 (1949) 9-11; 28 (1954) 54-56 = *Kleine Schriften* III, 61-70.

[77] Cf. A. Jepsen *(loc. cit.* en la nota 75); Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 190-191.

[78] J. Bright, *History*, 157.

del cántico de Débora, y que éste no habla todavía de un debilitamiento de Rubén. Pero, en realidad, no sabemos si la historia de Ehud ha de situarse antes o después de la de Débora. En fecha más reciente se ha propuesto otra hipótesis [79]. La decadencia de Rubén y su absorción por Gad habrían sido consecuencia de luchas entre las dos tribus. Esta hipótesis cuenta con una buena base: el dicho sobre Gad que se lee en las bendiciones de Moisés (Dt 33,20). El texto es difícil; se puede traducir así:

«Bendito el que ensancha a Gad,
descansa como un león;
desgarra brazos, cara y cabeza.
El mismo se adjudicó las primicias.
Pues ésa era la parte reservada a un jefe».

Se puede interpretar diciendo que Gad creció por la violencia. Consiguió el primer puesto, justamente el que tenía Rubén, y lo perdió (Gn 49,3-4). Lo cierto es que Rubén perdió su territorio y que ello redundó en beneficio de Gad.

Así, pues, yo propondría el bosquejo siguiente. La tribu de Rubén, poderosa en un principio, llegó con el grupo de Moisés y se estableció desde el Arnón hasta la frontera norte del antiguo reino de Sijón, donde lindaba con Gad. Desgastada por los ataques de los moabitas o por sus luchas con Gad, o por ambas cosas a la vez, terminó siendo absorbida por Gad. Todo esto tuvo lugar antes de la mitad del siglo XI a.C., antes del reinado de Saúl.

6. *¿Participaron Rubén y Gad en la «conquista» al oeste del Jordán?*

Según Nm 32, Rubén y Gad prometieron a Moisés pasar el Jordán con las demás tribus y participar en la conquista de Canaán (cf. Dt 3,18-20). Llegado el momento, Josué les recuerda la promesa, y ellos se comprometen a cumplirla (Jos 1,12-18). Después de la conquista, Rubén y Gad regresaron a sus tiendas; pero, antes de cruzar el Jordán, construyeron un altar, lo cual casi provocó una guerra entre ellos y las otras tribus (Jos 22). Todo esto exige un comentario.

Comencemos por el último texto (Jos 22). Es un texto compuesto: los vv. 1-6 son deuteronomistas y constituyen la contrapartida de Jos 1,12-18, donde se dice que, al terminar la conquista, fueron despedidas las tribus de Transjordania que habían participado en ella; los vv. 7-9 son una adición relativa a la media tribu de Manasés, que no figuraba al principio en este relato, el cual sólo se refería a Rubén y Gad; el relato de los vv. 10-34 también tiene rasgos evidentes de redacción sacerdotal, como lo es, por ejemplo, que ya no se hable de Josué, sino del sacerdote Fineés, de los *n^eśî'îm* de la comunidad (*'edah*) de Israel. La disputa se

[79] H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, 64.

centra en la ley de unidad del altar, promulgada por el Deuteronomio; pero a ello se añade la noción de impureza cultual del país que está al este del Jordán, en oposición al oeste, que es el dominio (*'aḥuzzah* [P]) de Yahvé, donde él fijó su morada, *miškân* (P). A pesar de todo, este relato utiliza una tradición antigua relativa a un altar erigido por la gente de Rubén y Gad. Por desgracia, el versículo que podría ofrecernos la clave del enigma (v. 34) tiene lagunas: «Los rubenitas y gaditas dieron al altar el nombre de..., pues—se dijeron—él será para nosotros un testimonio (*'ed*) de que Yahvé es nuestro Dios» (cf. v. 27). ¿Existía otra explicación del nombre de Galaad, paralela a la que nos da Gn 31,47s?

J. Dus [80] ha propuesto una nueva interpretación de Jos 22. Reconoce en ese texto una redacción deuteronomista y otra sacerdotal. Pero, según Dus, el Deuteronomio, con su ley del altar, data de la época de los jueces y se refiere al santuario itinerante del arca; el documento sacerdotal data también de la segunda época de los Jueces y se debe a los sacerdotes de Siló, después que se colocó el arca en el templo y éste pasó a ser la morada fija de Yahvé, el *miškân*. El autor aplica a este caso concreto una teoría que había expuesto repetidas veces: hasta que se construyó el templo de Siló, el santuario del arca cambiaba de lugar cada siete años; se colocaba el arca en un carro nuevo, tirado por dos vacas, a las que se dejaba ir adonde querían; el lugar donde se paraban era el elegido por Yahvé para su nuevo santuario. En este sentido interpreta el relato de la vuelta del arca de entre los filisteos (1 Sm 6). La fórmula del Deuteronomio, «el lugar que escoja Yahvé entre las tribus» (Dt 12,5, etc.), expresaría la misma idea. Dus encuentra en esta teoría una explición de Jos 22 y, a la inversa, cree descubrir en la historia de Jos 22 una confirmación evidente de su teoría. El texto describe un episodio de la época de los Jueces: según el relato primitivo, los rubenitas y gaditas construyeron un altar en Galaad, y la razón por ellos aducida es que el Jordán corre entre ellos y las otras tribus. En efecto, si el arca se transportaba en carro, las vacas que lo arrastraban no podían cruzar el río a nado, y los rubenitas y gaditas quedaban condenados a no tener nunca entre ellos el santuario de las tribus. A fin de evitar una guerra fratricida, se decidió finalmente suprimir esos desplazamientos del arca y se estableció su morada, de forma permanente, en el santuario de Siló, al que Rubén y Gad tenían acceso lo mismo que las otras tribus.

Esta hipótesis es fantástica. Pero el capítulo de Jos 22 sigue siendo un enigma. A. Menès veía en él un reflejo de una situación correspondiente a la época del exilio [81]; la oposición entre los sacerdotes de Palestina, que creían ser los únicos en poseer a Yahvé, porque poseían su tierra (cf. Ez 11,14ss; 33,23s), y los judíos del exterior, que también querían adorar a Yahvé. La solución era celebrar un culto sin sacrificios (Jos 12,26-29); y efectivamente llegaron a ese acuerdo (vv. 30-33). De

[80] J. Dus, *Die Lösung des Rätsels von Jos. 22*: ArOr 32 (1964) 529-546.
[81] A. Menès, *Tempel und Synagoge*: ZAW 50 (1932) 268-276.

esta forma, la institución de las sinagogas encuentra su justificación en una historia que se traslada a la época de la conquista. Sin embargo, hay que observar que en el plan de Ezequiel (Es 40-48) se contempla otra solución más radical: dado que el Jordán es la frontera de la Tierra Prometida, herencia de Israel, las tribus de Rubén y Gad reciben su parte al oeste del Jordán (Ez 48,6.27). Queda la posibilidad de que el sentido apuntado por Menès sea el de la redacción sacerdotal de Jos 22, que transformó una tradición antigua introduciendo la idea de un altar sin sacrificios (vv. 26-27), lo cual es una contradicción manifiesta.

Pero ¿cuál es esa tradición antigua? K. Möhlenbrink [82] descubre en Jos 22 una tradición un poco posterior al asentamiento que habría enfrentado dos anfictionías cultuales: la de Siló y la de Guilgal. En este lugar habría existido un altar llamado Galaad (v. 34) al que acudían los benjaminitas e incluso Rubén y Gad, que aún seguían viviendo al oeste del Jordán. Esta explicación no parece estar suficientemente justificada con el texto de Jos 22 y, por otra parte, va en contra de las conclusiones por nosotros propuestas para la historia de las dos tribus de Transjordania.

En el extremo opuesto se coloca J. Vink [83], quien piensa que el altar del Jordán representa una situación de la época de Esdras, legitimada por una etiología antigua. Se refiere a las inscripciones recientemente descubiertas en Deir Alla, en la ribera este del Jordán, las cuales darían fe de un santuario israelita que aún estaría abierto en la época persa [84]. Pero es todavía demasiado pronto para servirse de esos documentos, y por ahora no hay prueba alguna de que se trate de un santuario israelita.

M. Noth renuncia a hallar una solución [85]. Ni él ni Bright hacen ninguna alusión a este episodio en sus Historias. Lo único que yo me atrevería a decir es que ese relato conserva el recuerdo de una oposición cultual entre el santuario de Siló (cf. vv. 9 y 12) y su sacerdocio (cf. el papel de Fineés [vv. 13s.30s], que una tradición [1 Sm 1,3; 4,4] vinculaba a ese santuario), por un lado, y las tribus de Transjordania, por otro, ya que se pensaba que éstas vivían fuera de la Tierra Prometida. En efecto, el Jordán era la frontera de Canaán [86], y Canaán era la Tierra Prometida.

Es posible que este separatismo fuera todavía más profundo. En Nm 32,5, Rubén y Gad piden que no se les haga pasar al otro lado del Jordán. ¿No será esto lo verdaderamente histórico? La participación en la conquista (expresada en la continuación de Nm 32 que, según hemos

[82] K. Möhlenbrink: ZAW 56 (1938) 246-250.
[83] J. G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*: OTS 15 (1969) 1-144, espec. 73-74.
[84] H. J. Franken, *Texts from the Persian Period from Tell Deir 'Allā*: VT 17 (1967) 480-481.
[85] M. Noth, *Josua* (HAT; [2]1953) 135.
[86] R. de Vaux, *Le pays de Canaan*: JAOS 88 (1968) 23-30; y cf. vol. I, p. 140.

dicho, es redaccionalmente tardío, y en Jos 1,12-18 y 22,1-9, que también son tardíos) sería consecuencia de la concepción que domina todo el libro de Josué: una conquista de todo el país por todas las tribus. Es de señalar que Rubén y Gad no desempeñan ningún papel en los relatos del asentamiento al oeste del Jordán (ni en Jos 1-11 ni en Jue 1).

V. La media tribu de Manasés-Maquir [87]

Al referirse al asentamiento en Transjordania, una serie de textos de Números y Josué añaden a Rubén y Gad una parte de la tribu de Manasés. Según tales textos, esa media tribu se estableció al norte de Rubén y Gad, es decir, al norte del Yaboc. Según Dt 3,13 recibió como territorio el «resto» de Galaad (en sentido amplio) y todo el Basán, el reino de Og; según Jos 13,30, tiene en su poder desde Mahanain, a orillas del Yaboc, todo el Basán. La narración bíblica supone que esta media tribu recibió su lote al mismo tiempo que Rubén y Gad, antes de pasar el Jordán (Nm 32,33), que participó, no obstante, en la conquista de Canaán (Jos 1,12; 4,12) y que regresó después con esas dos tribus a Transjordania (Jos 22,1.9).

Las cosas no son tan simples. Ya hemos dicho que la conquista del reino de Og por el grupo de Moisés no es históricamente verosímil y que el Yaboc había constituido el límite de este primer asentamiento israelita, el cual se detuvo en el macizo boscoso del Aglún.

Además, el texto fundamental (Nm 32) sólo habla de Rubén y Gad; la alusión a la media tribu de Manasés (v. 33) es adicional. Si el Samaritano la añade siempre que se trata de Rubén y Gad, es porque entra en su propaganda en favor de Siquén, que pertenecía a Manasés. También los vv. 7-9 de Jos 22 relativos a Manasés son, como hemos dicho, adicionales, y la alusión que se hace en la continuación del capítulo a la media tribu de Manasés se debe a un redactor.

Sin embargo, Nm 32,39-42 añade a la historia del asentamiento de Rubén y Gad una noticia relativa a Manasés [88]. Se trata, en este caso, de los hijos de Maquir, hijo de Manasés, los cuales se apoderan de Ga-

[87] El único trabajo importante especialmente consagrado a la semitribu de Manasés es el de A. Bergman, *The Israelite Tribe of Half Manasse*: JPOS 16 (1936) 224-256. Sobre la historia territorial, cf. M. Noth, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes*: ZDPV 68 (1949) 1-50, espec. 2-18. Hay que acudir a los estudios sobre la casa de José en general: O. Kaiser, *Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephgeschichte*: VT 10 (1960) 1-15; E. Täubler, *Biblische Studien* (1958) 176-203; 246-252; H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (1965) 112-126. Sobre la situación originaria de Maquir, al oeste del Jordán, cf. J. L. McKenzie, en *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers* I (Jerusalén 1967) 99-100.
[88] E. Täubler, *loc. cit.* 190-193; O. Kaiser *(loc. cit.)* 8-10; K. D. Schunck, *Benjamin*: BZAW 86 (1963) 13; *Erwägungen zur Geschichte und Bedeutung von Mahanaim*: ZDMG 113 (1963) 34-40, cf. 35. Sobre el asentamiento israelita en Transjordania del norte, cf. S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Wiesbaden 1970) espec. 208-231; el estudio de las tradiciones ocupa un puesto secundario en este trabajo.

laad y expulsan de allí a los amorreos; se alude a Yaír, hijo de Manasés, que toma las *ḥawwôt* y las llama con su nombre *Ḥawwôt Ya'ir;* finalmente, se habla de Nobaj, quien conquista Quenat y le pone su nombre, Nobaj. Por su parte, Dt 3,13 después de mencionar a la media tribu de Manasés y su territorio, el resto de Galaad y el reino de Og, añade que eso representa «todo el *ḥebel* del Argob» y que fue Yaír el que lo conquistó (v. 14); sin embargo, según el v. 15, Galaad está en posesión de Maquir. Igualmente, en Jos 13,29-31, después de la breve nota: «ellos (los manasitas) tuvieron por territorio todo el Basán a partir de Mahanain», se añadió: «Todo el reino de Og..., todas las *ḥawwôt* de Yaír..., la mitad de Galaad, juntamente con Astarot y Edréi, pasaron a los hijos de Maquir, hijo de Manasés, a la mitad de los hijos de Maquir según sus clanes». Finalmente, Jos 17,1ss, que se refiere al lote de la tribu de Manasés al oeste del Jordán, recuerda que «el país de Galaad y Basán cayó en suerte, como convenía a un hombre de guerra, a Maquir, hijo mayor de Manasés y padre de Galaad». Es decir, que se presenta el asentamiento de la media tribu de Manasés como si hubiera sido obra de Maquir, Yaír y Nobaj. ¿Qué significa esto? El hecho de que estas indicaciones sean dadas en pasajes que suelen considerarse como adicionales no significa que sean inventadas; son más bien restos de tradiciones antiguas que se han preservado en el esquema canónico del asentamiento de las tribus o han vuelto a formar parte del mismo.

1. *Maquir*

En las genealogías, Maquir es hijo de Manasés y padre de Galaad (Nm 26,29; 27,1; 36,1; Jos 17,1; 1 Cr 2,21.23; 7,14-17). Según Gn 50,23 (E), los hijos de Maquir, hijo de Manasés, nacieron en Egipto, sobre las rodillas de José, es decir, que José los adoptó. Esto significa que la tradición creía que el grupo de Maquir había estado en Egipto y pertenecía a la «casa de José».

En el cántico de Débora (Jue 5,14b), Maquir aparece como una tribu, después de Efraín-Manasés y antes de Zubulón-Isacar-Neftalí. Si aceptamos que la enumeración de los grupos que respondieron a la llamada corresponde a un orden geográfico, Maquir se estableció al oeste del Jordán, entre Efraín y Zabulón. Ahora bien, esa región es la que correspondió a Manasés, que no se menciona en el cántico. Sería, sin embargo, precipitado concluir de ahí que Maquir es otro nombre con que designa el cántico a Manasés. La región noroeste de Siquén (entre Efraín y Zabulón) es donde comienza la historia de José, en Dotán (Gn 27). El nombre de Maquir puede significar que los maquiritas «vendían» *(mkr)* sus servicios a los cananeos o a los señores egipcios, como lo hacía Isacar (así lo indica su nombre [*śkr*, «salario»], y así lo dice Gn 49,15). Pero la palabra pudiera aludir también a la historia de José, «vendido» *(mkr)*, por sus hermanos (cf. Gn 45,4). Más que una rama desprendida de la «casa de José», Maquir sería su núcleo [89].

[89] H. J. Zobel, *loc. cit.*, 112-115.

Hemos visto que Simeón fue absorbido por Judá, y Rubén por Gad: también Maquir habría sido absorbido por Manasés. Si la historia de José en Dotán está vinculada a Maquir y si conserva un recuerdo de la época patriarcal, el descenso de Maquir-José hacia el sur y después a Egipto sería también paralelo a la historia de Simeón y Leví. En el caso de que Maquir hubiera estado en Egipto, habría salido con el grupo de Moisés y habría vuelto a su antiguo territorio, bien cruzando el Jordán en Jericó con Benjamín-Efraín, o bien tomando un camino más al norte para pasar por el vado de Damié.

Si no se acepta la vinculación que acabamos de proponer entre Maquir y la tradición de José, se puede optar por otra solución. El nombre de Maquir es análogo al de Isacar: como éste no bajó a Egipto, tampoco él lo habría hecho. Ambos se habrían unido a los grupos que, al venir de Egipto, se iban asentando en la región de Siquén. El resultado es el mismo: en la época de Débora, Maquir está todavía al oeste del Jordán.

En lo sucesivo, sólo se nos habla de Maquir en Transjordania. A los textos ya citados hay que añadir 2 Sm 9,4-5, donde se dice que un tal Maquir, que vivía en Lo-Debar, recogió al hijo cojo de Saúl, Meribaal; el mismo Maquir prestó su ayuda a David en Mahanain (2 Sm 17,27). No conocemos la localización exacta de Lo-Debar; pero debe de encontrarse al norte del Yaboc, en la media tribu de Manasés, es decir, en el territorio que algunos textos atribuyen a Maquir (Nm 32,39-40, Dt 3,15).

La migración de Maquir hacia el este es posterior a la época de Débora, pero tuvo lugar antes de terminarse el período de los Jueces. Según Nm 32,39-40, este asentamiento en Transjordania se hizo por la fuerza; según Jos 17,1, Maquir era un «hombre de guerra». Todo esto es verosímil. Es cierto que las cartas de Amarna no mencionan más que una ciudad real al este del Jordán, Pihil = Kh. Fahil (Pella), todavía en el valle; las otras ciudades cananeas están al norte del Yarmuc; la ocupación egipcia no se extendió al sur de este río ni al este del Jordán. Pero la arqueología atestigua que el Galaad del norte experimentó una renovación de la vida sedentaria, que se inició hacia 1500 a.C. y se acentuó a comienzos del Hierro [90].

Como Manasés había reemplazado a Maquir en Cisjordania y se había hecho más importante, su nombre se extendió a los grupos que emigraron a Transjordania: en adelante fueron considerados como la otra mitad de la tribu de Manasés. Así fue como Maquir llegó a ser hijo de Manasés; como, además, se había establecido en Galaad, también fue considerado como padre de Galaad: es la concepción que recogen las genealogías. Pero ¿cuáles fueron realmente las relaciones primeras entre

[90] N. Glueck: AASOR 25-28 (1951) 423; cf. S. Mittmann, *Beiträge* (citado en la nota 88). Los lugares del Bronce Reciente son muy escasos, pero los del Hierro son mucho más numerosos y pudieran representar precisamente el asentamiento de los israelitas.

Maquir y Manasés? ¿Eran dos grupos distintos, de forma que Maquir se vio obligado a huir ante la presión de los manasitas, que eran más fuertes, o quiso liberarse de su dominio? [91] ¿O hay que decir, más bien, que Manasés era en un principio un clan de Maquir que se quedó en Cisjordania y que fue cobrando importancia hasta el punto de imponer también su nombre a Transjordania? [92] Volveremos sobre ello cuando nos refiramos a la historia de la «casa de José» [93].

2. *Yaír*

Hay varios textos (Nm 32,41; Dt 3,14; 1 Re 4,13) que consideran a Yaír como hijo de Manasés. Sin embargo, 1 Cr 2,18-22 dice que Yaír es hijo de Segub, hijo de Jesrón el judaíta y de la hija de Maquir. Esta vinculación de Yaír a Judá e incluso a Maquir-Manasés puede reflejar una pretensión judaíta sobre el norte de Transjordania o ser simplemente una fantasía del Cronista.

Según Nm 32,41, Yaír conquistó «sus *ḥawwôt*» (*ḥwwtyhm*, que quizá se deba corregir por «las *ḥawwôt* de Ham», *ḥwwt hm* [cf. Gn 14,5], identificable tal vez con Ham, 7 kilómetros al sur de Irbid) [94] y les impuso su nombre. Según la adición de Dt 3,14, esas *ḥawwôt* de Yaír constituyen «todo el *ḥebel* de Argob», al que una glosa identifica con el Basán. Según Jos 13,30, todas esas *ḥawwôt* de Yaír, que están en Basán, comprenden 60 ciudades (!). Según Jue 10,4, esas *ḥawwôt* de Yaír son 30 ciudades que poseen los 30 hijos del juez Yaír (cf. *infra*). Según 1 Cr 2,22, Yaír poseía 23 ciudades en Galaad; pero, según 1 Cr 2, 23, «Aram y Gasur les quitaron las *ḥawwôt* de Yaír y Quenat y sus hijas, 60 ciudades en total». Esta alusión a las 60 ciudades procede de Dt 3,4; son las ciudades del *ḥebel* de Argob, que pertenecían a Og de Basán. La cifra 23 de 1 Cr 2,22 debe de ser original. La cifra 30 de Jue 10,4 proviene de los 30 hijos de Yaír que montan 30 pollinos (cf. Jue 12,14, respecto a Abdón).

Todo esto resulta muy confuso. Recientemente, J. Heller [95] ha dado una explicación fantástica: traduce *ḥawwôt ya'îr* por «tiendas de la iluminación» y cree descubrir ahí un santuario de Hepa (¡Eva!), la diosa hurrita. Aunque no parece tener noticia de esta hipótesis, también H. Cazelles descubre aquí a los hurritas [96]. Según él, Argob era al principio un nombre de persona, un nombre hurrita, y el hombre que así se llamaba recibió de Salomón la prefectura de Transjordania (1 Re 4,13.

[91] H. J. Zobel, *loc. cit.*, 114-15.

[92] M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 36; *Geschichte*, 61-62 y 71 nota 3; la tesis de Noth es admitida por J. Hoftijzer: NTT 14 (1959-60) 243.

[93] Cf. *infra*, p. 163.

[94] Esta corrección de A. Bergman: JAOS 54 (1934) 176, es admitida por J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) § 302; N. H. Snaith, *Leviticus, Numbers* (The Century Bible; 1967) *in loco*.

[95] J. Heller: ArOr 26 (1958) 646-649.

[96] H. Cazelles, *Argob biblique, Ugarit et les mouvements hurrites*, en *Studi sull'Oriente e la Biblia* (Génova 1967) 21-27.

19) (pero Cazelles corrige el texto); su familia poseía todavía esa prefectura bajo Pecaj (2 Re 15,25; pero el TM está corrompido). Yo no puedo aceptar ninguna de esas dos hipótesis.

De los diversos datos que nos proporcionan los textos, yo me quedaría con lo siguiente. Yaír es un nombre de persona, pero puede ser nombre de un grupo (como Maquir, etc.). La palabra *ḥawwôt* se traduce normalmente por «tiendas, campamento, aduar» [97]; pero puede ser un nombre geográfico [98]. En la adición de Dt 3,14 se identifican las *ḥawwôt* de Yaír con el *ḥebel* de Argob; se pueden interpretar de la misma manera las dos adiciones yuxtapuestas de 1 Re 4,13. Sin embargo, hay autores que, apoyados sobre todo en este último texto, distinguen entre las *ḥawwôt* de Yaír en Galaad y Argob en Basán [99]. Creemos, no obstante, que la mención de Basán es secundaria en todos los textos citados y que puede reflejar simplemente el recuerdo (a veces explícito) de Og de Basán. El sentido de *ḥebel* es dudoso: franja de terreno (Baumgartner), parcela deslindada a cordel (Noth), confederación (Cazelles). Argob no es un nombre de persona, sino un nombre geográfico que, según Dt 3,14, limita con los territorios arameos de Guesur y Maacá, al este del lago de Tiberíades. Las *ḥawwôt* de Yaír = Argob serían, pues, la región entre el macizo del Aglún y el Yarmuc [100]. Pero no se puede situar a Yaír ni a Argob al norte del Yarmuc, puesto que los israelitas nunca lo franquearon.

Es verosímil que Yaír sea un clan de Maquir-Manasés. Esta ocupación del extremo norte de Transjordania debió de ser la última en efectuarse, hacia el final de la época de los Jueces.

Pero el asunto se complica con la existencia de un juez «menor», Yaír, el cual tiene 30 hijos que montan 30 pollinos y poseen 30 ciudades llamadas *ḥawwôt Ya'îr* (Jue 10,3-5). Se ha pensado durante mucho tiempo que la figura de este juez Yaír había sido inventada, tomando como base el clan de Yaír (Nm 32,41), con el fin de dar un juez a Galaad del norte [101]. Pero es posible (y aún resulta más verosímil) que existiera efectivamente un juez que llevase ese nombre [102]; la alusión a las *ḥawwôt* sería una adición ocasionada por el nombre de Yaír, y la cifra 30 sería análoga a los 40 hijos y 30 nietos de Abdón, que montan 70 pollinos (Jue 12,14).

[97] W. Baumgartner, *Lexikon...* ([2]1968) con referencias; *La Bible de Jérusalem* traduce «douar», palabra que el *Larousse* define «aglomeración de tiendas árabes».

[98] M. Noth, *Könige* (BKAT; 1968) 57.

[99] J. Simons, *Geographical and Topographical Texts...*, § 21; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, mapa 23 y p. 278; M. Noth, *Könige*, 72.

[100] Así, E. Täubler, *loc. cit.*, 252.

[101] Todavía O. Eissfeldt, en CAH II, 34 (1965) 20.

[102] M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»*, en *Hom. Bertholet* (Tubinga 1950) espec. 410-411; J. Gray, *Joshua, Judges* (The Century Bible; 1967) 328.

3. *Nobaj*

Este nombre sólo se menciona en Nm 32,42. Es el nombre de una ciudad que se habría llamado primero Quenat y que habría tomado después el nombre de su conquistador, Nobaj. Quenat ha sido relacionada con el *q-n-i* de los textos de execración, con el *q-nw* de la lista de Ramsés III, con el *Qanu* de las cartas de Amarna, y ha sido identificada con Qanawat, que se halla en el G. Druze (Aharoni), o con Kerak Kaneta (en griego Kanata) (tal es la opinión de Abel), que se encuentra también en el G. Druze, unos 25 kilómetros al oeste de Qanawat. Pero estos dos puntos caen demasiado lejos del territorio que fue ocupado por los israelitas. Existe un Nobaj, mencionado en Jue 8,11 al lado de Yogboha = Agebohat, y que se halla en la ruta que va de Salt a Ammán; pero eso cae al sur del Yaboc. Por tanto, esta noticia sobre Nobaj carece aquí de interés histórico.

En resumen, el establecimiento de los israelitas en el norte de Transjordania sólo tuvo lugar hacia el final del período de los Jueces y fue llevado a cabo por una parte de la antigua tribu de Maquir, al emigrar de la región que se halla al norte de Siquén. El clan de Yaír desempeñó un papel especial en ese grupo.

Se ha querido encontrar una alusión a ese desplazamiento, de oeste a este, en Jos 17,14-18 [103]. Viendo que su territorio le resultaba angosto, la casa de José pidió a Josué un lote suplementario. Esta historia cuenta con dos variantes: según la versión más antigua (vv. 16-18), les dijo que roturaran la montaña (de Efraín); según la versión más reciente (vv. 14-15), Josué los envió a roturar el bosque que se encuentra en el país de los perezeos y refaimitas. Los refaimitas son los antiguos habitantes de Transjordania del norte: Og es el último de los refaimitas (Dt 3,11); la media tribu de Manasés recibe el país de los refaimitas (Dt 3,13). Esta alusión a Transjordania es posible para la variante de Jos 17,14-15; pero hay que señalar que «el país de los perezeos y refaimitas» falta en los LXX.

VI. Conclusión sobre el asentamiento en Transjordania

Como conclusión de los análisis precedentes, que en muchos casos son simplemente hipotéticos, yo propondría para el asentamiento en Transjordania el esquema siguiente:

1) No sabemos cómo fue el grupo de Moisés desde Cades hasta las Arbot de Moab. La tradición antigua (Nm 20) no había guardado ningún recuerdo preciso. Unicamente sabía que Edom había negado el paso y que los israelitas habían tomado entonces el camino del mar de Suf = el golfo de Aqaba. Apoyado en este dato, el Deuteronomista

[103] Así, M. Noth, *Josua* (HAT[2]) *in loco; Geschichte*, 61; J. Bright, *History*, 156; O. Eissfeldt, en CAH II, 34 (1965) 12; según S. Mittmann, *Beiträge* (citado en la nota 88) 209-211, las dos variantes se referirían a Transjordania.

(Dt 2, al que siguió Jue 11) trazó el bosquejo de un itinerario que bordeaba Edom y después Moab por el desierto oriental. La redacción sacerdotal (Nm 33) reprodujo las estaciones de un itinerario corriente que iba de la Arabá al norte del Arnón.

2) El primer episodio de la conquista fue la guerra contra Sijón, jefe de un pequeño reino cananeo, situado en torno a Jesbón. Esta victoria abrió al grupo de Moisés el paso hasta las Arbot de Moab. La guerra contra Og, rey de Basán, no parece contar con otro apoyo histórico que las pretensiones de Israel sobre el norte del Yarmuc, después del asentamiento de la media tribu de Manasés.

3) Los oráculos de Balaán con su marco narrativo y la historia de Baal Fegor no tienen ninguna relación directa con la conquista. Representan una situación histórica de la época de los Jueces: los israelitas, establecidos en el sur del valle del Jordán, estaban en contacto con los cananeos supervivientes del reino de Sijón, con los moabitas que intentaban extenderse al norte del Arnón y con los madianitas nómadas. El relato de la guerra santa contra Madián es tardío, y el historiador no puede apoyarse en él.

4) Nm 32 es el texto fundamental para el asentamiento en Transjordania, pero únicamente su núcleo antiguo. El asentamiento de Gad se efectuó de forma pacífica en el país de Yazer y Galaad, que se extendía entre Jesbón y el Yaboc. El nombre de Galaad se extendió posteriormente hacia el norte, hasta el Yarmuc, al mismo tiempo que progresaba la ocupación israelita. Una ocupación israelita del primitivo Galaad, al sur del Yaboc, es muy antigua. Se refleja ya en la historia del tratado firmado entre Jacob y Labán el arameo; pudiera remontarse efectivamente hasta la época patriarcal. Esa ocupación podría corresponder a la tribu de Gad, que se habría asentado en aquella región y no habría bajado a Egipto ni habría participado en el éxodo; esa tribu se habría agregado al grupo guiado por Moisés, cuando éste llegó a las Arbot de Moab, después de la victoria sobre Sijón. No existió jamás una tribu de Galaad; en el cántico de Débora y otros textos, ese nombre es equivalente a Gad, ya que se designaba a la tribu por el nombre del territorio que ella ocupaba.

5) Rubén fue una tribu importante al principio, formó parte del grupo de Moisés y quizá desempeñó el papel principal en la victoria contra Sijón. Se estableció en el reino de Sijón y en el territorio que éste había quitado a los moabitas, al norte del Arnón. Rubén fue perdiendo importancia a lo largo del período de los Jueces, bien fuese a causa de los ataques moabitas, bien a consecuencia de una lucha contra Gad, que estaba asentado justamente al norte de su territorio. Terminó siendo absorbida por Gad, antes del reinado de Saúl.

6) Ni Rubén ni Gad tomaron parte en la conquista de Canaán al oeste del Jordán. La historia del altar erigido por los rubenitas y gaditas cerca del Jordán puede reflejar una oposición cultual entre el

sacerdocio de Siló y las tribus transjordanas, a las que se consideraba como si vivieran fuera de la Tierra Prometida, cuyo límite era el Jordán.

7) El asentamiento de la media tribu de Manasés entre el Yaboc y el Yarmuc no se llevó a cabo hasta la segunda mitad del período de los Jueces. Fue realizado por la antigua tribu de Maquir que venía del oeste. Esta ocupación de la región que está al norte del Aglún pudo efectuarse, al menos en parte, en virtud de una conquista guerrera, como afirma la tradición. El clan de Yaír desempeñó en ella un papel especial.

Capítulo IV

ASENTAMIENTO EN PALESTINA CENTRAL. BENJAMIN Y LA CASA DE JOSE

I. Las fuentes. Crítica literaria y crítica de las tradiciones [1]

La única fuente con que contamos es el libro de Josué. Resulta extraño que la figura de Josué tenga en lo sucesivo tan poca importancia en la tradición [2]: se le menciona una vez en 1 Re 16,34 (aludiendo a Jos 6), otra en 1 Cr 7,27 (en la genealogía de Efraín) y otra en Neh 8,17. Sólo se le presta cierta atención en el elogio de los padres de Ben Sirá (Eclo 46,1-6). Josué es una figura del reino del norte: su tumba se halla en Timná Seraj, en la montaña de Efraín, donde había recibido un dominio (Jos 24,29-31; cf. 19,49-50 y Jue 2,8-9). A excepción del Deuteronomista, los judaítas no se interesaron por él.

El Deuteronomista utilizó la tradición del norte sobre Josué para abrir su gran historia con el relato de la conquista y del reparto de la Tierra Prometida. Jos 1 es todo de su pluma y enlaza con la introducción deuteronomista de Dt 1-4, que presenta a Josué como sucesor de Moisés y conquistador de la Tierra Prometida (Dt 1,38; 3,21.28). La conquista termina con la recapitulación de los reyes vencidos al este y al oeste del Jordán (Jos 12). En fecha reciente [3] se ha querido probar que todo el Deuteronomio en su forma primitiva y Jos 1-11 formaron una obra aparte, un «libro de la conquista», compuesto en el reino del norte, poco antes o después de la revolución de Jehú. Los argumentos son insuficientes para demostrar esa tesis, pero confirman que el Deuteronomista utilizó tradiciones del norte que ya estaban reunidas, como dice M. Noth, por un compilador hacia el 900 a.C. Es más difícil determinar hasta qué punto retocó el Deuteronomista ese documento. Es cierto que la historia del altar erigido en el monte Ebal y la lectura de la ley (Jos 8,30-35) son una adición que interrumpe en Gabaón (Jos 9) los acontecimientos de Ay (Jos 8) dando un rodeo por Siquén:

[1] En general: A. Alt, *Josua*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments*: BZAW 66 (1936) 13-29 = *Kleine Schriften* I, 176-192; M. Noth, *Überlief. Studien*, 40-47; *Josua* (ATD; ²1953) 7-16; S. Mowinckel, *Tetrateuch -Pentateuch -Hexateuch*: BZAW 90 (1964) 33-51; H. Schmid, *Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte*: «Judaica» 24 (1968) 44-57.

[2] H. Schmid, *loc. cit.*, 48-52.

[3] A. C. Tunyogi, *The Book of the Conquest*: JBL 84 (1965) 374-380.

según Noth, esta adición es deuteronomista; según otros autores, es más tardía [4]. En cuanto a Jos 9-11, la parte que corresponde al Deuteronomista quizá sea mayor de lo que admite Noth [5].

El sentido actual de todo el libro de Josué es que todo el país fue conquistado por todas las tribus bajo el mando de Josué. Pero ¿fue el compilador antiguo o el Deuteronomista el que dio este sentido a los relatos? La respuesta depende de la posición que se adopte respecto a la redacción del libro. Según M. Noth, fue ya el compilador, pues a él se deben los resúmenes de la conquista de todo el sur (Jos 10,40-42) y de todo el país (Jos 11,16-20); este último texto sería la conclusión de su obra. J. Gray [6], en cambio, cree descubrir ahí la mano del Deuteronomista; la razón por él aducida es fuerte: esa conquista va acompañada de un exterminio de los habitantes (Jos 10,40b; 11,20), y el mismo Noth tiene por redaccional el estribillo que sigue al anatema contra cada una de las ciudades conquistadas en el sur (Jos 10,28-40). Ahora bien, el exterminio de los cananeos es uno de los temas dominantes del Deuteronomista, que fue el primero en dar prescripciones sobre el *ḥerem* (especialmente Dt 2,34-35; 7,2; 20,16-17) [7]. No obstante, el *ḥerem*, institución de la guerra santa, es antiguo; fuera de Israel es mencionado ya en la estela de Mesa, donde se dice que se practicó contra los israelitas. En la Biblia es pronunciado contra Jericó (Jos 6,21) y contra Ay (Jos 8,23-26), en textos que lo mismo Gray que Noth atribuyen al compilador. Así, pues, nos inclinamos a pensar que ya el mismo compilador había presentado la conquista de Josué como una conquista total, con el consiguiente exterminio de los habitantes, y que el Deuteronomista se limitó a subrayar este aspecto, porque respondía a sus posiciones teológicas sobre la Tierra Prometida y sobre la necesidad de preservar al pueblo elegido de todo contacto con los cananeos [8].

En cualquier caso, el compilador descartó, ignoró o transformó todas las tradiciones que presentaban la conquista como incompleta y a cada tribu actuando en ella por cuenta propia. No obstante, algunas de esas tradiciones se conservaron en Jue 1, que, aunque se refiere ante todo a la conquista del sur, se entrecruza también con las tradiciones que reunía el compilador, como la relativa a Betel (Jue 1,22-26). Esto significa que los dos grupos de tradiciones no se transmitían en los mismos medios. Las tradiciones de Jue 1, cuyo primer objetivo es la ocupación del sur, se conservaron en Jerusalén; por el contrario, las tradiciones del libro de Josué, agrupadas en torno a la figura de Josué, el efraimita, fueron reunidas en el reino del norte [9].

4 J. L'Hour, *L'alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 178-181.
5 Así, J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 20-21.
6 J. Gray, *ibid.*
7 A. C. Tunyogi, *loc. cit.*, 376-377.
8 S. Mowinckel, *Tetrateuch*, 34.
9 Contra M. Noth, según el cual el «compilador» sería un judaíta, a causa de la etiología de Maqueda y del resumen de la conquista del sur (Jos 10,16-38).

La mayor parte de éstas (Jos 2-9, excepto la adición de Jos 8,30-35; cf. *supra)* corresponde a los acontecimientos que tuvieron lugar en el camino que va de Jericó a Gabaón: el envío de espías a Jericó, el paso del Jordán y la parada en Guilgal, la toma de Jericó y de Ay y el tratado con los gabaonitas. Estos episodios están entrelazados unos con otros: la historia de Rajab sirve de lazo de unión entre el envío de los espías (Jos 2) y la toma y destrucción de Jericó (cf. Jos 6,17b.22-25), entre los cuales se intercala la historia del paso del Jordán y del santuario de Guilgal (Jos 3,1-5,12); la historia de Acán (Jos 7) une la toma de Jericó (Jos 6) con la toma de Ay (Jos 8); la toma de Jericó y de Ay es lo que impulsa a los gabaonitas a pedir una alianza a Josué (Jos 9). El marco geográfico no supera nunca el territorio de Benjamín, desde el Jordán hasta Gabaón, a excepción de la llanura de Acor (se halla en Judá, aunque al sur mismo de la frontera de Benjamín), donde se consuma la historia de Acán. El centro de operaciones es Guilgal: allí se acampa después de pasar el Jordán (Jos 4,19), desde allí se ataca a Jericó (Jos 6,11.14), y allí vienen los gabaonitas a someterse a Josué (Jos 9,6). Guilgal es el santuario donde está depositada el arca (Jos 4,18-19; 6,6ss), donde se circuncida al pueblo (Jos 5,2-9), donde se celebra la primera Pascua de Canaán (Jos 5,10-12). Ese santuario será muy concurrido al comienzo de la monarquía: fue allí donde, según una de las tradiciones sobre la institución de la monarquía, Saúl fue proclamado rey ante Yahvé (1 Sm 11,15), donde Samuel manifestó que Saúl había sido rechazado (1 Sm 13,7-15; 15,12-23), donde Judá esperó a David que volvía de Transjordania (2 Sm 19,16) y donde Israel y Judá se disputaron el rey (2 Sm 19,41). Guilgal continuó siendo un lugar de peregrinación por lo menos hasta el siglo VIII a. C. (Os 4,15; 12,12; Am 4,4; 5,5).

La conclusión es que las tradiciones combinadas en Jos 2-9 son de origen benjaminita y se recitaban al principio en el santuario de Guilgal [10]. Estudiémoslas una por una.

II. El envío de los espías y la historia de Rajab [11] (Jos 2 y 6,22-25)

En el período de los Jueces o a comienzos de la época monárquica (cf. «hasta el día de hoy», Jos 6,25), vivía, en el lugar destruido de Jericó o en el oasis vecino, un clan cananeo denominado Bet Rajab, la «casa

10 A pesar de las críticas de Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestina* (Jerusalén 1953) 67-69. Cabe, sin embargo, dudar respecto a la historia de Ay (cf. *infra*, p. 138.)
11 El último trabajo es el de W. L. Moran, *The Repose of Rahab's Israelite Guests*, en *Studi sull'Oriente e la Bibbia* (Génova 1967) 273-284 (estudio estilístico), donde se encuentra la bibliografía anterior. Añádase D. J. Wiseman, *Rahab of Jericho:* «Tyndale House Bulletin» 14 (Cambridge 1964) 8-11; cf. JSS 9 (1964) 359: según los paralelos acádicos, Rajab es más bien la dueña de una taberna o una posada que una prostituta; S. Wagner, *Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament:* ZAW 76 (1964) 255-269.

de Rajab». A fin de explicar la presencia de este grupo cananeo en medio de Israel, se contaba la historia siguiente.

Antes de pasar el Jordán, Josué envía desde Sitín dos exploradores que inspeccionen el país. Paran éstos en casa de una prostituta, Rajab, o en un albergue que ésta tiene a su cuidado. Al enterarse de su venida, el rey de Jericó envía mensajeros para prenderlos; pero Rajab oculta a los espías, se deshace de los mensajeros reales contándoles una gran mentira y manda huir a los espías por la ventana de su casa, construida en la muralla. Los espías le prometen que no le harán daño y, para ello, le mandan poner un cordón rojo en la ventana. Después de pasar tres días escondidos en la montaña, cruzan el Jordán y vuelven con el recado a Josué: «Yahvé nos ha entregado todo el país» (Jos 2,24). En recompensa a su acción, los israelitas, después de la conquista de Jericó, fueron indulgentes con Rajab y su familia (Jos 6,22-25).

No es posible compaginar esta historia con la caída de Jericó tal como es narrada en Jos 6. Al derrumbarse las murallas por el poder de Dios (Jos 6,5.20), debe hundirse con ellas la casa de Rajab; el cordón rojo que debía salvar la casa de Rajab de la destrucción y del saqueo (Jos 2,18) ya no tiene razón de ser; por eso no se habla de él en la conclusión de esta historia (Jos 6,22-25) [12].

Cabría pensar que, según esta tradición, Jericó fue tomado gracias a una traición de Rajab, en cuyo caso el hecho sería paralelo a la toma de Betel tal como se narra en Jue 1,22-26. Pero existe un paralelo más general: Jos 2 pertenece a un género literario que es propio de los relatos de la conquista, las historias de exploradores [13]. Desde Cades, Moisés envía exploradores (Nm 13-14); más tarde manda inspeccionar el país de Yazer (huella) (Nm 21,32); Josué envía espías a Jericó (Jos 2) y posteriormente envía hombres a Ay (Jos 7,2-3); los danitas envían hombres a Lais (Jue 18,2-10) [14]. Cuando el relato está bien conservado, el informe de los exploradores equivale al que se hace aquí (Jos 2,24): «Yahvé ha puesto el país en vuestras manos». La continuación normal de semejante relato es un ataque en que los israelitas resultan vencedores. De hecho, el ataque tiene éxito frente a Lais-Dan (Jue 18,27), pero fracasa ante Ay (Jos 7,4-5), aunque resulta eficaz después de expiar el sacrilegio (Jos 8). Ya hemos mostrado en otro lugar cómo la historia de los exploradores enviados desde Cades debía terminar con la conquista realizada bajo las órdenes de Caleb. Por consiguiente, la tradición de Jos 2 debía proseguir con el relato de un ataque y una conquista de Jericó por las armas. De hecho, se conserva el recuerdo de estos hechos en Jos 24,11:

12 Sobre esta dualidad de las tradiciones, cf. W. Rudolph, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*: BZAW 68 (1938) 169; K. Möhlenbrink, *Die Landnahmensagen des Buches Josua*: ZAW 56 (1938) espec. 258-259; M. Noth, *Josua* (HAT2) 22-23, 29-31; J. Gray, *loc. cit.*, 53-54; M. Weippert; *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (Gotinga 1967) 32-34.

13 S. Wagner, *loc. cit.* en la nota 11.

14 Sobre este último texto, cf. A. Malamat, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern*: Bib 51 (1970) 1-16.

«Los dueños de Jericó nos hicieron la guerra..., pero yo los entregué en vuestras manos».

Sería un error pensar que esta segunda presentación de la conquista de Jericó es una concepción profana, opuesta a la de la guerra santa, en que Yahvé asegura la victoria de su pueblo mediante prodigios. Se trata también de una concepción religiosa, como lo pone de relieve el hecho de que el verbo vaya en perfecto: «Yahvé os ha entregado este país». La misión de los exploradores es confirmar y proclamar la fe en la promesa, la cual está ya realizada: la victoria está asegurada antes de iniciarse el combate. La fórmula «Yahvé ha puesto en vuestras manos» es una fórmula de la guerra santa [15].

Esta continuación de la historia de los exploradores y de Rajab (Jos 2) fue suprimida para dar cabida al relato sobre la caída milagrosa de las murallas (Jos 6). Sólo se ha conservado, simplificándola, la conclusión: la indulgencia concedida a Rajab y su familia.

Según ciertos autores [16], esta tradición sobre Rajab no tiene ningún fundamento histórico; es una pura etiología que se propone explicar por qué sobrevive en Jericó un grupo cananeo llamado «casa de Rajab». Este juicio es demasiado negativo. Los mismos autores consideran también como una simple etiología la otra tradición sobre la toma milagrosa de Jericó y el derrumbamiento de los muros: explica las ruinas que estaban a la vista. No tratamos de negar el aspecto etiológico de ambos relatos, sino de recordar que la etiología se refiere a las circunstancias del hecho y no al hecho mismo. El primer relato explica la persistencia de un clan cananeo en Jericó como *consecuencia* de la toma de la ciudad; el segundo explica las ruinas de la muralla por la *manera* como cayó la ciudad en poder de los israelitas. Pero los dos relatos dan por supuesto que los dos narradores y sus oyentes admiten el hecho de una toma de Jericó. El clan de Rajab y las ruinas no sirven para establecer este hecho, sino para fijar el recuerdo de que Jericó fue realmente conquistada. La tradición sobre Rajab es, sin duda, la más antigua de las dos; como más tarde veremos, la tradición sobre el derrumbamiento de las murallas acusa el influjo del culto. Sería muy difícil justificar la existencia de dos tradiciones diferentes vinculadas al mismo lugar y relativas a circunstancias distintas de un mismo acontecimiento si no tuvieran ningún fundamento histórico. La historia de Rajab (Jos 2 y 6,22-25), completada con el dato de Jos 6,1 y con la noticia independiente de Jos 24,11, dan derecho al historiador a deducir que los israelitas conquistaron Jericó. Cuando hayamos estudiado el segundo relato (Jos 6), veremos en qué consistió esa conquista y cómo se compagina esa conclusión de Jos 6,22-25 con el testimonio de la arqueología. Primero hay que atravesar el Jordán.

15 Cf. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zurich 1951) 7-8; D. J. McCarthy, *Some Holy War Vocabulary in Joshua 2*: CBQ 33 (1971) 228-230.

16 Especialmente, Alt y Noth, y también W. Rudolf, *Der «Elohist»*, 169.

III. El paso del Jordán y la parada en Guilgal [17] (Jos 3-5)

1. *Análisis literario y análisis de las tradiciones*

La crítica literaria de estos capítulos, especialmente del 4, es extremamente difícil. Los esfuerzos realizados por descubrir ahí la continuación de las fuentes del Pentateuco, dentro del marco del Hexateuco, no han conducido a ningún resultado satisfactorio. El estudio de la historia de las tradiciones ha significado un nuevo paso. Por debajo de la redacción y de las adiciones del Deuteronomista, M. Noth [18] descubre en el texto la obra del «compilador» y considera que el relato tiene como base dos etiologías. La primera de ellas explica el círculo de piedras de Guilgal: son las piedras traídas del Jordán cuando lo atravesaron los antepasados (Jos 4,20ss). La segunda explica unas piedras que se veían en el cauce del Jordán: son las piedras sobre las que se apoyaron los portadores del arca al pasar el río (Jos 4,9). Se trata de tradiciones benjaminitas, propias del santuario de Guilgal, y Josué el efraimita no desempeña en ellas ningún papel. El lugar preferencial que corresponde al arca se debería a que constituía un objeto de culto para la anfictionía de las doce tribus, y cabe pensar que Guilgal fue durante algún tiempo el lugar donde estuvo colocada el arca y que allí se hallaba, por tanto, el santuario de las doce tribus [19].

S. Mowinckel [20] acepta este análisis. Pero, en su opinión, la etiología primitiva se refiere a las piedras de Guilgal; las piedras del Jordán, invisibles en tiempo ordinario, son un motivo secundario de la leyenda. Por lo que respecta al relato del paso del río, se reduciría a una copia prosaica del paso del mar Rojo. El autor añade, no obstante, que la tradición no inventó el hecho de que unos israelitas cruzaron en cierta ocasión el Jordán.

J. Dus [21] se apoya en la doble tradición de las piedras del Jordán y de las piedras de Guilgal para distinguir cinco etapas en la redacción: 1) una etiología sobre las piedras del Jordán, interpretadas como las

17 Trabajos recientes: P. P. Saydon, *The Crossing of the Jordan, Jos 3-4*: CBQ 12 (1950) 194-207; H. J. Kraus, *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*: VT 1 (1951) 181-199; J. Dus, *Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches (Jos 3-4 und 6)*: ZAW 72 (1960) 107-134; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962) 179-187; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*: BZAW 93 (1965) 18-39; A. R. Hulst, *Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen*: OTS 14 (1965) 162-188, espec. 168-184; E. Vogt, *Die Erzählung vom Jordanübergang, Josua 3-4*: Bib 46 (1965) 125-148; R. Schmid, *Meerwunder- und Landnahme-Traditionen*: TZ 21 (1965) 260-268; J. A. Soggin, *Gilgal, Passah und Landnahme. Eine neue Untersuchung des kultischen Zusammenhangs der Kap. III-VI des Josuabuches*, en *Volume du Congrès. Génève* (SVT 19; 1966) 263-277; Fr. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (París 1969).

18 M. Noth, *Josua* (HAT; ²1953) 31-39.

19 Así, igualmente, H. J. Kraus: VT 1 (1951) 181s.

20 S. Mowinckel, *Tetrateuch*, 35.

21 J. Dus, *loc. cit.* en la nota 17.

que sostuvieron el arca cuando el pueblo cruzó el río; 2) esa etiología se unió muy pronto a otra sobre las piedras de Guilgal; 3) el compilador introdujo en esas etiologías la persona de Josué; 4) surge una redacción deuteronomista que exalta el arca y la misión de Josué; 5) se hace una redacción sacerdotal que desplaza del cap. 3 al 4 lo que se refería a las piedras del Jordán. Este análisis literario es digno de consideración; pero, por desgracia, está condicionado por la teoría imposible del autor sobre los desplazamientos cultuales del arca [22].

J. Maier [23] rechaza la teoría de la anfictionía, así como la existencia de un santuario central para el arca. Sigue, sin embargo, el mismo método para explicar los textos de Jos 3-4. Según él: 1) existía primero una etiología sobre las piedras del Jordán; 2) a ella se vinculó más tarde otra etiología sobre las piedras de Guilgal; 3) los efraimitas se apropiaron esa tradición benjaminita e introdujeron en ella, en la época de los Jueces, la figura de Josué; posteriormente, la tradición fue «nacionalizada», es decir, se extendió a todo Israel, a comienzos de la monarquía, en Jerusalén; 4) sólo más tarde se introdujo en ella el arca, tomando como modelo la historia del arca que figura en los libros de Samuel; 5) por último, se hizo la redacción deuteronomista. La diferencia principal entre esta teoría y la de Dus está en el puesto tardío que ocupa el arca.

Cabe preguntarse si este análisis de las tradiciones conduce a resultados más positivos que la antigua crítica literaria fundada sobre la teoría del Hexateuco. H. J. Kraus [24] imprimió un giro decisivo a la cuestión con la interpretación cultual. Kraus acepta el análisis de M. Noth, pero explica el relato como la leyenda cultual del santuario de Guilgal: allí se celebraba una fiesta en la que se representaban el paso del mar (éxodo) y la entrada en la Tierra Prometida, actualizando esos hechos en una ceremonia anual que expresaba la confesión de fe del «pequeño credo histórico» (Dt 36,5-9): Yahvé nos ha hecho salir de Egipto y nos ha dado este país. Esa fiesta constituía el paralelo de otra fiesta que se celebraba en Siquén, y en la que se conmemoraban los acontecimientos del Sinaí y la alianza. El paso del mar se recuerda expresamente en Jos 4,23. El texto describe una procesión cultual que salía de la ribera este del Jordán; el pueblo, purificado para esta acción sagrada, sigue a una distancia respetuosa al arca, transportada por los sacerdotes, atraviesa el Jordán en pos de ella y prosigue su marcha hasta Guilgal, donde se celebra una circuncisión y la fiesta de la Pascua con panes sin levadura. A este esquema central se añaden unas etiologías (sobre las piedras y el nombre de Guilgal) y unas tradiciones particulares del santuario.

Esta teoría no ha sido aceptada, al menos en su totalidad. H. Wild-

22 J. Dus: TZ 17 (1961) 15.

23 J. Maier, *loc. cit.* en la nota 17.

24 Primero en VT 1 (1951) y después en *Gottesdienst in Israel* (2.ª ed.).

berger[25] es quien conserva más elementos de ella; no obstante, niega que el arca estuviese presente en la tradición original y considera la fiesta como una fiesta de la elección de Israel, vinculada con la fiesta de las *maṣṣôt*, en la que se recitaba la proclamación de la elección (Ex 19,4-6). C. A. Keller[26] conserva también algunos elementos de la teoría de Kraus, pero la acusa de no haber tenido suficientemente en cuenta el análisis literario y los distintos estratos de la tradición. H. W. Hertzberg[27] considera Jos 3-4 como la «leyenda» que se recitaba o leía en una fiesta del santuario de Guilgal; pero opina que la actualización de esa leyenda mediante una procesión no va más allá de una simple posibilidad. M. Noth[28] hace tres objeciones a Kraus: no se ve muy bien cómo esa procesión del arca atravesaba el Jordán; el recuerdo del paso del mar (Jos 4,23) es accidental; no se han resuelto las dificultades literarias de Jos 3-4. O. Kaiser[29] rechaza la teoría por las mismas razones y añade que no está de acuerdo con la posición religiosa del arca ni con la situación de Guilgal antes de Saúl.

A. R. Hulst[30] sometió también la tesis de Kraus a una crítica severa. Según él, para actualizar el éxodo y la entrada en la Tierra Prometida, bastaba con una recitación; las condiciones del Jordán no son como para pasarlo en procesión, y una procesión que saliese de Guilgal y volviese allí lo cruzaría dos veces; sobre todo, el milagro del Jordán atravesado a pie enjuto no podía ser renovado y, sin embargo, ese era el hecho esencial que se trataba de conmemorar; finalmente, esa ceremonia sólo habría podido desarrollarse mientras el arca estuviese en Guilgal y, suponiendo que estuviera allí al comienzo del asentamiento de los israelitas, estuvo muy poco tiempo. Por lo demás, no está probado que ese paso cultual del Jordán fuese una representación del paso del mar; al principio la tradición sobre el paso del Jordán fue independiente de la del éxodo.

Todas estas objeciones hechas a la teoría de Kraus son más o menos válidas. En todo caso, el relato de Jos 3-4 tiene un aspecto cultual muy destacado: es indudable que el paso del Jordán y la llegada a Guilgal están descritos como una procesión litúrgica. Para hacer justicia a esa característica evitando algunos de los reproches hechos a Kraus, se ha modificado su teoría.

J. A. Soggin[31] estima que Guilgal fue ciertamente un santuario anfictiónico, al menos bajo Saúl, y que siguió frecuentándose en la época monárquica. Hay demasiadas relaciones entre el paso del Jordán y

[25] H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (Zurich-Stuttgart 1960) 55-61.
[26] C. A. Keller, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden II*: ZAW 68 (1956) 85-97.
[27] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; ⁴1969) 31.
[28] M. Noth, *Josua* (HAT2) 33.
[29] O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*: BZAW 78 (1959) 137-138.
[30] A. R. Hulst, *loc. cit.* en la nota 17.
[31] J. A. Soggin, *loc. cit.* en la nota 17.

el paso del mar Rojo como para no haberlos asociado en el culto. La representación cultual no ofrece dificultades especiales si se admite que era parcialmente simbólica: para la acción litúrgica bastaba con que los sacerdotes y el pueblo tocasen las aguas del río con el pie, y efectivamente esto es lo que se dice en Jos 3,8.13.15; 4,18.

E. Vogt[32] ha ido todavía más lejos en la dirección del simbolismo cultual. Distingue un relato que él llama «histórico» y que narra con sobriedad una expedición militar. Abarca Jos 3,1.14a.16; 4,10b.13.19b; el redactor deuteronomista añadió Jos 3,7; 4,12.14. Se trata de una marcha militar entre dos campamentos, Sitín y Guilgal. Es la continuación lógica de la historia de los exploradores y de Rajab; este relato puede continuar en Jos 6,1, donde se dice que Jericó cierra sus puertas ante el avance de los israelitas. Después vendría un relato de combate, del que Jos 24,11 conserva todavía el recuerdo y que fue sustituido por la descripción del derrumbamiento milagroso de las murallas. A este relato guerrero se superpuso un relato cultual que abarca dos partes. La primera (A) describe el trayecto desde el campamento de Sitín hasta el Jordán y la detención de las aguas (ya anunciada en Jos 1,10-11) (Jos 3,2-6.8-11.13.14b-15). La segunda describe el paso del Jordán y la erección de las piedras y comprende dos presentaciones paralelas: una (B) habla de las piedras en el Jordán (Jos 3,12.17; 4,4-7.9-10a); la otra (B') de las piedras en Guilgal (Jos 4,1b-3.8.11.20-24). Existen, además, dos adiciones tardías (Jos 3,15b; 4,15-19a). Este relato cultual es una liturgia, pero toda la ceremonia se desarrolla en el mismo Guilgal, donde existen unas piedras que conmemoran el paso del Jordán. Desde el punto de vista litúrgico, «Jordán» y «Guilgal» son equivalentes, y la presencia del arca basta para simbolizar la desecación de las aguas del Jordán. La ceremonia se desenvolvería, pues, de la forma siguiente. Desde el campamento de los peregrinos se va en procesión al círculo de piedras de Guilgal: es la ceremonia A. Aquí se detiene el arca; doce hombres cogen cada uno una piedra y, al pasar la procesión ante ellos, deposita cada uno su piedra ante las doce estelas de Guilgal (en Jos 4,6-7.9 se da la explicación del rito): es la ceremonia B. Posteriormente fue modificada para hacerla más expresiva: los doce hombres transportan sus piedras al campamento de los peregrinos y, una vez que ha «pasado» todo el pueblo, traen de nuevo sus piedras a Guilgal y las colocan ante las estelas (en Jos 4,21-24 se da la explicación): es la ceremonia B'.

El estudio más reciente y profundo es el de Fr. Langlamet[33]. Mantiene lo que juzga más valioso de las teorías precedentes, especialmente de los análisis de Dus y Vogt. Reparte en nueve subdivisiones los materiales antiguos y los elementos redaccionales reunidos en Jos 3-4: 1) una versión israelita (sin Josué) de la etiología de las piedras

[32] E. Vogt, *loc. cit.* en la nota 17.
[33] Fr. Langlamet, *loc. cit.* en la nota 17.

de Guilgal; 2) un relato «Sitín-Guilgal»; 3) un relato «arca»; 4) una etiología de las piedras del Jordán; 5) una versión «Josué» de la etiología de las piedras de Guilgal; 6) dos catequesis de Guilgal; 7) una primera redacción «deuteronomista»; 8) los textos del historiador deuteronomista o de su escuela; 9) breves adiciones posteriores. El relato «Sitín-Guilgal» no habla de Guilgal como de un santuario: es el campamento situado en los confines de Jericó, lo cual significa que el ataque a esta ciudad está ya próximo. Pero no se trata (contra Vogt) de un relato puramente militar, sino de un relato religioso de guerra santa. Tiene ciertas afinidades con las tradiciones yahvistas, y esto justifica los esfuerzos de la antigua crítica literaria. El relato «arca» constituiría una excelente «leyenda» para una fiesta en Guilgal, lo cual legitima la teoría de Kraus. Pero no es necesario que ese relato cultual fuese acompañado de una acción litúrgica: las piedras de Guilgal constituían por sí mismas un memorial y no se requería que el arca estuviese presente. En su conjunto, las conclusiones de este último trabajo resultan aceptables. Falta integrarlas en lo que nosotros sabemos acerca del santuario de Guilgal y ensayar después una interpretación histórica del relato.

2. *El culto de Guilgal*

Desconocemos la localización exacta de Guilgal. La Biblia nos da un solo dato válido: se halla en el límite oriental (del territorio) de Jericó (Jos 4,19). Todos los esfuerzos realizados por llegar a una determinación más precisa [34] no han conducido a nada. Quizá sea inútil buscar las huellas de este Guilgal, que seguramente fue en un principio, y probablemente lo siguió siendo siempre, un santuario al aire libre: un simple círculo de piedras puestas en pie, como indica su nombre.

Es verosímil que fuese un antiguo santuario cananeo adoptado por los israelitas. Fue el santuario de Benjamín, en cuyo territorio se hallaba, y también de Efraín, debido a que los dos grupos poseían una tradición común de la conquista (la que se utiliza en Jos 2-9). Sólo bajo Samuel y Saúl llegó a ser un santuario común a todo Israel (1 Sm 7,16; 11,15; 13,7-15; 15,12-23). Aparece todavía bajo David (2 Sm 19,16.41); después desaparece de los libros históricos. Pero continuaba siendo frecuentado en el siglo VIII a.C., aunque los profetas condenaban el culto que entonces se celebraba en él (Am 4,4; 5,5; Os 4,15; 12,12).

La «fiesta» de Guilgal y la liturgia que es posible reconstruir a partir de Jos 3-4 es la de una fiesta común a las doce tribus, con la doble tradición de las doce piedras. Por consiguiente, no pudo celebrarse antes de que Guilgal llegara a ser un santuario común de las tribus, a saber, bajo Samuel-Saúl o bajo David. Pero el arca habría tenido un papel

[34] En último lugar, O. Bächli, *Zur Lage des alten Gilgal*: ZDPV 83 (1967) 64-71, y la larga nota de M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, 30 (incluye la bibliografía anterior).

esencial en esa ceremonia. Ahora bien, bajo Samuel y Saúl el arca estaba entre los filisteos y posteriormente en Quiryat-Yearín; bajo David estaba en Jerusalén. Por consiguiente, nunca pudo celebrarse en Guilgal una liturgia como la que se supone.

El relato de Jos 3-4 tiene ciertamente carácter cultual; pero no es una liturgia, sino un discurso sagrado: es lo que se recitaba en Guilgal, donde se exhibían las doce piedras erigidas como un memorial. En contra de lo que piensa Kraus [35], no se conmemoraban allí los dos pasos, del Jordán y del mar Rojo, puesto que el paso del mar sólo se recuerda de manera incidental. Lejos de haber influido el relato del paso del mar en el del paso del Jordán, fue éste el que influyó en aquél (Ex 14) [36]. Hay que ir todavía más lejos: el paso del Jordán fue trasladado a la tradición del éxodo, pues ésta no conocía en un principio más que el milagro de la destrucción del ejército egipcio en el mar y no aludía a que los israelitas hubiesen atravesado el mar [37].

El relato cultual de Jos 3-4 conmemoraba el paso del Jordán, el cual significaba la entrada en la Tierra Prometida y el comienzo de una nueva era. Este aspecto está puesto de relieve en los tres breves relatos que siguen, los cuales están situados en Guilgal y son también cultuales (Jos 5) [38].

a) *La circuncisión* (Jos 5,2-9). Existía en Guilgal un cerro, llamado Colina de los Prepucios, en el que Josué habría circuncidado a los israelitas con cuchillos de sílex (vv. 2-3). La razón de esta ceremonia se expone en los vv. 4-8, que son literariamente compuestos y difieren en el hebreo y el griego; se trataba de explicar por qué los israelitas no estaban circuncidados cuando llegaron a Canaán. El v. 9 saca de ese hecho una explicación forzada del nombre de Guilgal: Yahvé hizo rodar *(galal)* de ellos la vergüenza de Egipto. El sentido profundo parece consistir en una consagración del pueblo al entrar en la Tierra Prometida. Es posible que se practicase en Guilgal la circuncisión conforme a un rito arcaico, empleando cuchillos de sílex, y que, bajo esa tradición y ese rito, se mantuviese el recuerdo exacto de que los israelitas no practicaron la circuncisión hasta que llegaron a Canaán.

b) *La primera Pascua en la Tierra Prometida* (Jos 5,10-12). Es frecuente considerar estos versículos como tardíos y atribuirlos a P [39]. Pero el fondo es ciertamente antiguo [40]. Es probablemente una tradi-

[35] Después de él, Wildberger, Soggin, en los trabajos citados en las notas 17 y 25; Fr. M. Cross, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, en *Biblical Motifs*, ed. A. Altmann (Cambridge 1966) 25-27; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 40.

[36] R. Schmid: TZ 21 (1965) 266-267; A. R. Hulst: OTS 14 (1965) 179-184; O. Coats: VT 17 (1967) 260-261.

[37] Cf. vol. I, pp. 367-369.

[38] A. George, *Les récits de Gilgal en Josué (V,2-15)*, en *Mémorial J. Chaine* (Lyon 1950) 169-186.

[39] Todavía G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 90.

[40] M. Noth, *Josua* (HAT2) *in loco;* H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, 51s; H. J. Kraus, *Gottesdienst*2, 189-191; R. de Vaux, *Institutions* II, 387-388.

ción particular de Guilgal y quizá una adaptación de un rito preisraelita. En efecto, a la Pascua se añaden los panes sin levadura y las espigas tostadas. Estas últimas no forman parte del ritual israelita de la Pascua. Al contrario, están prescritas como ofrenda de las primicias (Lv 2,14) y son mencionadas a propósito de la ofrenda de la primera gavilla (Lv 23,14), de la que se dice expresamente que no se practicó hasta después de la entrada en la Tierra Prometida (Lv 23,10). El texto de Jos 5,10-12 insiste en esta novedad: los israelitas comen por primera vez productos del país, y deja de caer el maná; es el final del éxodo y el comienzo de una nueva era.

c) *La aparición divina* (Jos 5,13-15). También se puede vincular a Guilgal el episodio de la aparición del jefe del ejército celeste [41], que otros autores consideran como la introducción a la historia de la toma de Jericó [42]. Pero este breve relato no tiene conexión alguna con lo que sigue. La aparición tiene lugar «en Jericó», que todavía no ha sido conquistada; hay que entender, sin duda, «cerca de Jericó». El texto parece ser un resto de un relato de fundación de un santuario, garantizado por una aparición divina, como en el caso de Betel (Gn 28,16); ese santuario podría ser el de Guilgal.

3. *Interpretación histórica*

Estos capítulos contienen, pues, unas tradiciones sobre el paso del Jordán y la primera parada en Canaán, que se recitaban en el santuario de Guilgal (Jos 3-4), así como el recuerdo de los ritos que se celebraban en el santuario: la circuncisión y la Pascua (Jos 5,2-12). La reflexión teológica presentó esta entrada en la Tierra Prometida como una antítesis de la salida de Egipto: los dos hechos tuvieron lugar en la misma estación del año; a la Pascua de Egipto siguió el paso del mar y al paso del Jordán siguió la primera Pascua en la Tierra Prometida; el período del desierto se abre y se cierra por un milagro del agua; el maná que alimentó al pueblo durante su estancia en el desierto deja de caer al llegar a la Tierra Prometida; la teofanía de Jos 5,13-15 es paralela a la de la zarza ardiente, y en Jos 5,15 y Ex 3,5 se repiten las mismas palabras. Esta aparición del jefe del ejército de Yahvé presagia la conquista victoriosa del país. Desde todos los puntos de vista se abre una nueva era.

La presentación que acabamos de hacer es teológicamente verdadera y cuenta con un fundamento histórico: algunos elementos del futuro pueblo de Israel, procedentes de Egipto y portadores de la fe en Yahvé, cruzaron el Jordán frente a Jericó. No hay ninguna razón convincente para negar que Josué estuviese en la forma originaria de esta tradición, que no sólo corresponde a la tribu de Benjamín, sino también a la de

41 A. George, *loc. cit.* en la nota 38; F. M. Abel, en *Miscellanea Biblica et Orientalia* (Roma 1951) 109-113.

42 En último lugar, G. del Olmo Lete, *La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de Krt*: «Sefarad» 25 (1965) 3-15.

Efraín, que aún no se distinguía de ella y que siguió estando estrechamente asociada a la misma [43].

El paso del Jordán no exigía ningún milagro. Es fácil vadearlo: los espías de Jos 2 lo atravesaron dos veces. Lo puede cruzar un grupo numeroso, incluso un ejército: lo atravesaron, a lo largo de la historia, todos los ejércitos, tanto los de Israel cuando iban a combatir al otro lado del Jordán como los que atacaban a Israel, y antes de la época árabe no existió ningún puente sobre el río [44]. Esto no constituía ningún problema, a menos que los vados estuviesen defendidos (Jue 12,5), lo cual no sucedía en este caso (Jos 6,1).

Se produjo, sin embargo, un hecho que se interpretó como un milagro: los israelitas atravesaron el río a pie enjuto. Una adición posterior (Jos 3,15) pone de relieve la magnitud del prodigio: el Jordán se hallaba entonces en plena crecida. Pero este milagro puede ser la interpretación de un hecho natural. El cronista árabe Nowairi relata que, en la noche del 7 al 8 de diciembre de 1267, un desmoronamiento de las dunas que se hallan río arriba del puente de Damieh detuvo el curso del río desde media noche hasta las diez de la mañana [45]. El relato de Nowairi, donde se menciona la detención de las aguas del Jordán con el único propósito de insistir en que el puente necesitaba una reparación, es digno de todo crédito y está justificado por su situación geográfica. Su descripción es muy similar a la de Jos 3,16, que pertenece al estrato antiguo del relato y es muy sobria: «las aguas que venían de río arriba se amontonaron formando un solo dique, muy lejos, cerca de la ciudad de Adam, situada en la costa de Sartán, y las aguas que bajaban hacia el mar de la Arabá, el mar de la sal, desaparecieron del todo». O bien los israelitas observaron un fenómeno parecido y se sirvieron de él para describir el paso de sus antepasados; o bien aprovecharon de hecho ese fenómeno y vieron en él una intervención de su Dios. No hay razón para descartar esta segunda hipótesis.

43 Contra Alt, Noth, etc., cf. recientemente O. Eissfeldt, *Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme*, en *Studia Biblica et Semitica* (Wageningen 1966) espec. 67-70 = *Kleine Schriften* IV, 302-304; H. Schmid, *Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte*: «Judaica» 24 (1968) 52-54.

44 Cf. M. Noth, *Der Jordan in der alten Geschichte Palästinas*: ZDPV 72 (1956) espec. 134-146.

45 Nowairi, *Vie de Bibars*, fol. 31v. El texto está traducido por Quatremère en una nota de su traducción de Maqrizi, *Histoire des Sultans Mamluks* I 2, 26 nota 29; también en PEFQS (1895) 253s; el texto es utilizado por F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I, 481 y con frecuencia en otras ocasiones. Según J. Garstang, *Joshua, Judges, The Foundations of Bible History* (Londres 1931) 137, con ocasión del terremoto de julio de 1927, un derrumbamiento de las dunas de Damieh habría cortado el río y las aguas habrían dejado de correr durante veintiuna horas y media; cita también testigos que habrían atravesado varias veces el cauce del río a pie enjuto. Aunque varios autores, incluso serios, han recogido esta historia, hay que decir que es inventada. No se confirma con ninguna descripción del terremoto que se funde en testimonios oculares; cf. F. M. Abel: RB 36 (1927) 571-578; A. J. Braver, «*Yerushalayim*». *Journal of the Jewish Palestine Exploration Society* (1928) 316-325; M. Blanckenhorn: ZDPV 50 (1927) 288-296.

IV. La conquista de Jericó (Jos 6)[46]

El texto hebreo es considerablemente más largo que el de los LXX, el cual omite las repeticiones; pero las dos formas suponen una misma historia literaria y preliteraria, por cierto muy complicada. Josué se dirige unas veces a los combatientes y otras a los sacerdotes. La orden dada al pueblo de que permanezca silencioso hasta que él mande dar el grito de guerra (v. 10) no está acorde con la orden, varias veces repetida, de tocar la trompeta. Unas veces son los soldados los que tocan; otras, los sacerdotes. El tema principal lo constituye el circuito en torno a la ciudad. Se da una vuelta el primer día (v. 11), y siete, el séptimo día (v. 15); pero, según los vv. 3 y 14, desde el segundo día al sexto se da una vuelta diaria. Los sacerdotes tocan la trompeta durante las siete vueltas del séptimo día (v. 4), o sólo en la séptima vuelta (v. 5), o en todas las vueltas de los siete días (vv. 8.9.13). El anatema lanzado contra la ciudad (vv. 17-19.22-25) ofrece la ocasión de repetir la historia de Rajab (Jos 2) y de preparar la historia de Acán (Jos 7). La maldición proferida contra quien reconstruya Jericó (Jos 6,26) prepara la noticia de 1 Re 16,34; es del Deuteronomista y no pertenece a la tradición primitiva.

El texto está tan embrollado que me parece imposible hacer una distinción precisa entre los diferentes estratos literarios. El mismo análisis de los estratos de tradición resulta difícil.

M. Noth[47] distingue una leyenda etiológica acerca de las ruinas de los muros de Jericó. El compilador introdujo en ella la figura de Josué; el Deuteronomista añadió, en varios estratos, el arca y los sacerdotes. J. Dus[48] sigue más o menos este análisis, pero atribuye el arca al primer estado de la tradición y explica el conjunto como una acción cultual: una procesión anual del arca, conmemorando la toma de Jericó. Hertzberg[49] y H.-J. Kraus[50] proponen también una explicación cultual. Esta interpretación del relato como una liturgia nos parece tan frágil como la propuesta para Jos 3-4. J. Maier[51] admite: 1) en un principio, una prolongación de la historia de Rajab, de la que no se conserva nada; 2) una versión efraimita que introdujo la figura de Josué; 3) una «nacionalización», por parte del compilador, que extendió la tradición a las doce tribus; 4) una primera recensión con el arca; 5) otra recensión con el arca; 6) la redacción deuteronomista.

[46] Aparte de los comentarios, sólo cito los trabajos recientes: J. Dus, *Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches*: ZAW 72 (1960) espec. 107-121; S. Gevirtz, *Jericho and Shechem: Religion-Literary Aspect of City Destruction*: VT 13 (1963) 52-62; G. del Olmo Lete, *La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de Krt*: «Sefarad» 25 (1965) 3-15; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*: BZAW 93, 32-39; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, 32-34, 54-55. Reservo el problema arqueológico.

[47] M. Noth, *Josua* (HAT²) *in loco.*

[48] J. Dus, *loc. cit.* en la nota 46.

[49] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; ⁴1969) *in loco.*

[50] H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel²*, 187-188.

[51] J. Maier, *loc. cit.* en la nota 46.

Aunque con ciertas reservas, podríamos proponer el desarrollo siguiente. Existía, como núcleo originario, una etiología local (tradición del santuario de Guilgal) que explicaba las ruinas de las murallas de Jericó como el resultado de la primera acción de la guerra de Yahvé en Canaán. Reconstruimos los hechos como sigue, dando al mismo tiempo los paralelos de otros relatos de la guerra santa:

V. 2 (cf. 16): Yahvé anuncia que ha entregado (¡en perfecto!) Jericó a Josué (cf. Jos 8,1; Jue 4,7.14; 7,9).

VV. 3-10: se da una vuelta en torno a la ciudad y se regresa al campamento. Según el v. 11, el arca está presente; es el signo de la presencia de Yahvé guerrero (cf. Nm 10 35-36; 1 Sm 4; 2 Sm 11,11).

V. 15: el séptimo día se da siete veces la vuelta a la ciudad. No es posible citar paralelos; es característica del capítulo su insistencia en la cifra 7: siete días, siete vueltas, siete sacerdotes que tocan siete trompetas.

V. 16: al séptimo día se toca la trompeta, *šôfar*, que es un cuerno de carnero: *yôbel* (v. 13; cf. Jue 7,19-22: *šôfar)*. Se grita (cf. Jue 7,20). Este grito de guerra es la *teru'a* (Jos 6,5; cf. Sm 4,5: al lado de *šôfar;* cf. Am 2,2).

V. 20: «El pueblo gritó y se tocó la trompeta. Cuando el pueblo oyó su sonido, lanzó una gran *teru'a*. La muralla se derrumbó sobre sí misma, y el pueblo subió a la ciudad, cada uno por el punto que tenía ante sí, y se apoderaron de ella». La guerra santa es una victoria de Yahvé: él es quien combate por Israel (cf. Jos 10,14; 11,6). Como sucediera cuando Yahvé destruyó a los egipcios en el mar (Ex 14,14), tampoco aquí hicieron nada los israelitas.

V. 21: se practicó el *ḥerem*. Termina con ello la guerra santa.

Lo mismo que en el paso del Jordán, no vemos ninguna razón seria para pensar que Josué no sea original en esta historia.

Sin embargo, el arca es un objeto de culto confiado a los sacerdotes; el *šôfar* llegó a ser un instrumento de la música cultual; la *teru'a* se convirtió en un grito cultual, un júbilo, *yôbel*. Este relato etiológico, que era a la vez un relato-tipo de la guerra santa de conquista, fue transformado en un relato cultual al ir introduciendo una serie de adiciones que resaltaban el papel de los sacerdotes; se convirtió en una procesión ruidosa, acompañada de música, que perdió la grandeza misteriosa del relato primitivo. Este expresaba una verdad teológica: fue Yahvé quien dio a Israel la tierra que le había prometido.

No obstante, ni siquiera el relato primitivo, que hemos intentado reconstruir a base de Jos 6, es histórico. Su punto culminante es el derrumbamiento de toda la muralla al toque de la trompeta y al grito lanzado por los israelitas. Ahora bien, si éstos tomaron Jericó, no fue de esta forma. Se trata de una etiología de las ruinas que estaban a la vista. Y, como ya hemos dicho, la etiología puede referirse a una cir-

cunstancia y no a lo esencial del hecho. Puede ser que los israelitas tomasen Jericó, pero de otra manera.

Tropezamos en este punto con la arqueología [52]. Las excavaciones parecen haber demostrado que, como los israelitas llegaron al final del siglo XIII a.C. a Canaán, no pudieron tomar Jericó, puesto que por esa época el lugar estaba deshabitado. La ciudad del Bronce Medio fue destruida hacia 1550 e inmediatamente abandonada. A comienzos del siglo XIV está de nuevo ocupada, pero pobremente: se ha hallado cerámica de esta época en tumbas del Bronce Medio, que volvieron a ser usadas entonces, y una casa con un cantarillo de mediados del siglo XIV. No hay nada que se pueda atribuir al siglo XIII. Tampoco queda ninguna huella de fortificaciones del Bronce Reciente. La conclusión a que llega Miss K. M. Kenyon es que resulta imposible asociar una destrucción de Jericó con una entrada de los israelitas a finales del siglo XIII a.C. Cabe pensar que Jericó fuese destruida por una invasión anterior o que el relato dramático de su asedio y conquista sea de tipo etiológico. Todos los que defienden una explicación puramente etiológica del relato y un asentamiento pacífico de los israelitas en Canaán han acogido favorablemente estas conclusiones de la arqueología [53].

Hay que recordar, sin embargo, que un silencio de la arqueología no prevalece, por sí solo, sobre los textos, cuando es posible explicarlo. W. F. Albright [54] ha discutido las fechas propuestas por K. M. Kenyon: él data a comienzos del siglo XIII ciertos vasos micénicos y sus imitaciones, hallados en una tumba de las anteriores excavaciones. Pero esto es secundario y todavía insuficiente. Es más importante observar las condiciones locales. El tell de Jericó ha sufrido una fuerte erosión [55]: la ocupación del siglo XIV, que es cierta, sólo se descubre en un punto; la intensa ocupación durante el Bronce Medio no dejó más que unas escasas huellas en la cumbre del tell; la nueva ocupación durante la época del Hierro, de la que estamos seguros por la noticia de 1 Re 16,34 relativa a la reconstrucción de Betel por Jiel bajo Ajab, no dejó indicio alguno en la cima del tell; finalmente, hay indicios de una ocupación bastante densa en el siglo VII, pero tampoco de ella queda otra cosa que unas ruinas en una parte del tell, un edificio en su pendiente, dos tumbas y restos de cerámica en los escombros lavados de la cumbre del tell. Es posible que la erosión haya desgastado las capas finales del Bronce Reciente. La ausencia de murallas de esta época no significa nada: pudieron desaparecer por la erosión; además, los habitantes del Bronce

[52] Cf. K. M. Kenyon, *Digging up Jericho* (Londres 1957) 256-265; *Jericho*, en *Archaeology and Old Testament*, ed. D. Winton Thomas (Oxford 1967) espec. 272-274; H. J. Franken, *Tell es-Sultan and Old Testament Jericho*: OTS 14 (1965) 189-200.

[53] Cf. en último lugar, M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, 54-55.

[54] Así, *Recent Discoveries in Bible Lands* (Nueva York [2]1955) 87; *The Biblical Period* (Nueva York [3]1963) 28-29 y nota 59, p. 100.

[55] K. M. Kenyon, en *Digging up Jericho*, insiste repetidas veces en las dimensiones del fenómeno en diversas épocas.

Reciente pudieron utilizar las murallas del Bronce Medio, como se hizo en otros lugares, tales como Tell Beit Mirsim o Tell el-Farah del norte. La falta de tumbas del final del Bronce Reciente tampoco es decisiva: es posible que no hayan sido encontradas; tampoco W. F. Albrihgt ha encontrado ninguna en Tell Beit Mirsim, y yo no he hallado ninguna tumba del Hierro en Tell el-Farah. Por el contrario, K. M. Kenyon ha excavado una tumba anterior a la época de Ajab, que data de finales del siglo X [56]. ¿Significa esto simplemente que el oasis tenía algunos habitantes, mientras que el tell no estaba ocupado? De hecho, según la misma Biblia, parece que Jericó no quedó completamente abandonada entre Josué y Ajab. En efecto, existe la historia del clan superviviente de Rajab y el recuerdo de su casa adosada a la muralla. Además, según Jue 3,13, Eglón se apodera de la ciudad de las palmeras (sólo puede referirse a Jericó) y allí tiene una casa con una habitación alta, donde fue asesinado por Ehúd. Según 2 Sm 10,5, los mensajeros de David ante el rey de los amonitas se quedan en Jericó hasta que les crece la barba, que ignominiosamente les habían cortado.

Por consiguiente, la arqueología no permite excluir que, en el momento en que entraron los israelitas en Canaán, existiese algún tipo de ocupación en Jericó. De ser así nos encontraríamos con el texto aislado de Jos 24,11, el cual conserva el recuerdo de otra tradición distinta de Jos 6 que podría estar más cerca de la historia real: «Los dueños de Jericó os hicieron la guerra..., pero yo los entregué en vuestro poder». Nosotros hemos vinculado este recuerdo con la historia de Rajab, la cual se prolongaría normalmente en un relato de la toma de Jericó. Por todo ello, yo admitiría que el relato etiológico que está en el origen de Jos 6 no es una simple etiología, sino que está fundado sobre el recuerdo histórico de una toma de Jericó. Sería un asentamiento pobre, poco o nada fortificado, pero era preciso someter a sus habitantes antes de penetrar en la montaña. La tradición dio a esta primera «conquista» en la Tierra Prometida dimensiones épicas y sacrales.

V. La conquista de Ay [57] (Jos 7-8)

El relato de la toma de Ay (Jos 7-8) se presenta de forma totalmente distinta del de la toma de Jericó. En el libro actual está unido al asunto de Jericó mediante la historia de Acán; éste violó el anatema pronunciado contra Jericó, con lo cual se hizo responsable del fracaso del primer ataque contra Ay y fue lapidado (Jos 7,1.5b-26). Pero esta unión es

[56] Tumba A 85, en K. M. Kenyon, *Jericho* II (Londres 1965) 479-490.

[57] Trabajos recientes: J. M. Grintz, *'Ai which is beside Beth-Aven'. A Re-examination of the Identity of 'Ai*: Bib 42 (1961) 201-216; G. Lombardi, *Ai, la fortalezza di Beth-el*: «Liber Annuus» 13 (1962-63) 278-286; W. M. W. Roth, *Hinterhalt und Scheinflucht. Der stammespolemische Hintergrund von Jos 8*: ZAW 75 (1963) 296-304; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, 34-36; J. A. Callaway, *New Evidence on the conquest of 'Ai*: JBL 87 (1968) 312-320.

artificial. Originariamente, el episodio de Acán era independiente de la toma de Jericó y de la de Ay: Acán es un judaíta, y la llanura de Acor, donde se contempla «hasta el día de hoy» el montón de piedras colocado sobre su cadáver (Jos 7,26), está lejos de Ay y no muy cerca de Jericó. Se halla en los confines de Benjamín, pero en territorio de Judá. Ya hemos dicho [58] que se trataba de una tradición particular, judaíta o benjaminita, hostil a Judá.

Una vez desligado de este elemento secundario, el relato de la toma de Ay se presenta como el reportaje bien ordenado de una expedición militar. Primero se envían exploradores (Jos 7,2-5a; respecto a Jericó, cf. Jos 2 y los paralelos que hemos citado). Su informe es demasiado optimista, y la pequeña tropa enviada para ocupar la ciudad fue rechazada y diezmada. Josué recurre entonces a una artimaña de guerra (Jos 8). Coloca al oeste de la ciudad, entre Ay y Betel, un grupo de los suyos en forma de emboscada, mientras él acampa a la vista del enemigo con el grueso de la tropa. El rey de Ay sale para librar batalla, pero Josué y los suyos retroceden llevando a los enemigos lejos de la ciudad. El grupo emboscado entra entonces en Ay y enciende un fuego, que es la señal convenida. El grueso del ejército se vuelve entonces contra los enemigos y hace una carnicería.

Hallamos aquí un nuevo episodio de la guerra santa de conquista, como se revela en 8,1: «No tengas miedo... Mira, yo te he entregado el rey de Ay, su pueblo, etc.» (6,2 y los textos citados a este propósito), y en 8,18, donde Yahvé dice a Josué: «Blande tu alfanje hacia Ay, porque la voy a poner en tus manos», y en el v. 26: Josué no bajó su brazo hasta que se terminó el combate (cf. el brazo tendido de Moisés, que aseguraba la victoria de los israelitas contra los amalecitas [Ex 17,8-16]), y en el anatema pronunciado contra la ciudad (Jos 8,27). Pero, fuera de estos rasgos, el relato corresponde al de una guerra profana.

Es una tradición de Benjamín, porque Ay está en territorio benjaminita y porque los detalles topográficos con que está adornado el relato indican que se trata de una tradición local. No estoy seguro de que sea una tradición conservada en el santuario de Guilgal, como dice M. Noth [59], porque Ay cae lejos de Guilgal y, sobre todo, porque este relato no posee ninguno de los rasgos cultuales de los relatos sobre el paso del Jordán y la toma de Jericó, vinculados ciertamente al santuario de Guilgal. Como Ay está cerca de Betel, se ha pensado [60] que la tradición se conservaba en este santuario, lo cual me parece más probable. J. Gray [61] la vincula, al mismo tiempo, al santuario de Betel y a la peregrinación de Guilgal: al ir de Betel a Guilgal, los peregrinos pasaban por Ay.

Este relato es el más minucioso de todos los relativos a la conquista;

[58] Cf. *supra*, p. 80.
[59] M. Noth, *Josua* (HAT; ²1953) 49.
[60] W. H. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; ⁴1969) 60.
[61] J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) *in loco*.

no incluye ningún elemento milagroso y se presenta como el más verosímil. Pero, por desgracia, la arqueología lo desmiente. Ay está localizada con certeza en Khirbet et-Tell, dos kilómetros al sur de Betel; su situación geográfica responde, pues, a la indicada en Jos 7,2: «al oriente de Betel», como lo confirma Jos 8,9 (cf. 8,12): Betel se halla al occidente de Ay. El nombre de Ay está, sin duda, emparentado con *'iy*, *'iyyîm*, que significan «ruina», «montón de ruinas». Su traducción árabe es «Et-Tell», que significa «colina de ruinas». Según se dice en Jos 8,28, Josué convirtió a Ay en un *tel 'olâm*, un lugar arruinado para siempre. Finalmente, la descripción del combate, con la emboscada y la huida simulada hacia el desierto, se aplica fácilmente a Kh. et-Tell. Dos expediciones independientes excavaron el lugar [62]. Sus resultados coinciden: et-Tell era, durante el Bronce Antiguo, una gran ciudad cuyo nombre desconocemos y que fue destruida en el transcurso del Bronce Antiguo III, hacia 2400 a.C. Permaneció desierta hasta después de 1200, en que se estableció una pobre aldea no fortificada, sobre una parte de las ruinas. Esta aldea subsistió, a lo máximo, hasta comienzos del siglo x a.C.; después de esta fecha, el lugar quedó definitivamente abandonado. En el momento de llegar los israelitas no existía ninguna ciudad en Ay ni había ningún rey de Ay; sólo existían unas ruinas de 1200 años de edad, y los israelitas no dieron nunca al lugar otro nombre que el de *ha-'Ay*, siempre con el artículo: «La Ruina».

Para resolver esta contradicción entre la arqueología y el texto se han propuesto varias soluciones.

1) Se ha rechazado la identificación de Ay con Kh. et-Tell [63]. Pero los argumentos que acabamos de enumerar en su favor son serios. Por otra parte, en la región al este de Betel (y no nos podemos alejar mucho de ésta a causa de Jos 7,2) no existe ningún lugar ocupado al final del Bronce Reciente en el que se pueda localizar Ay [64]. En concreto, el Kh. Haiyán (a menos de dos kilómetros al sudeste de et-Tell), que se habría propuesto para Ay, no estuvo ocupado antes de la época romana [65]. Este hecho impide igualmente situar en Kh. Haiyán la ciudad de Ayat (Is 10,28), Ayá (Neh 11,31) o Ayah (1 Cr 7,28, texto dudoso), que habría sido la continuación de Ay al final de la época israelita [66]. El lugar de esta Ayat/Ayá es desconocido, pero hay que sostener que Ay se hallaba en Kh. et-Tell.

[62] Primero, entre 1933 y 1935, por Judith Marquet-Krause, *Les fouilles de 'Ay (et-Te l)* (París 1949); después, a partir de 1964, por J. A. Callaway: BASOR 178 (abril 1965) 13-40; RB 72 (1965) 409-415; K. Schoonover: RB 75 (1968) 243-247; 76 (1969) 423-426; J. A. Callaway: BASOR 196 (dic. 1969) 2-16; RB 77 (1970) 390-393.
[63] Así, recientemente, J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) 270; J. M. Grintz, *loc. cit.* en la nota 57).
[64] J. A. Callaway: JBL 87 (1968) 315; ya W. F. Albright, *The Biblical Period* ³, 29.
[65] H. Donner: ZDPV 81 (1965) 16-18; J. A. Callaway-M. B. Nicol, *A Sounding at Khirbet Ḥaiyán:* BASOR 183 (oct. 1966) 12-19.
[66] Esto ha sido propuesto por W. F. Albright: AASOR IV (1924) 137-144; J. Simons, *loc. cit.*, 481; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 372 y mapa 32, con un in-

2) Las ruinas de Ay sirvieron de campamento atrincherado a las gentes de Betel y alrededores, que querían detener el avance de los israelitas. L. H. Vincent [67] ha propuesto esta solución. De hecho, Jos 8,17 habla de los hombres de Ay *y* Betel. Así se explicaría el informe optimista de los exploradores, el fracaso del primer ataque y el éxito de la artimaña de guerra, que cuadra tan bien a la topografía [68]. G. Lombardi ha recogido la hipótesis [69], avalándola con una conjetura textual: en la lista de los reyes vencidos, Jos 12,9 cita al rey de Ay, «que está al lado *(miṣṣad)* de Betel». Lombardi propone que se lea: «Que es el lugar fuerte *(meṣad)* de Betel». Pero esta corrección es arbitraria y choca con la mención del rey de Ay y la alusión al rey de Betel como distinto del de Ay (v. 16b; pero este versículo falta en los grandes manuscritos de la versión griega). El argumento sacado de Jos 8,17 es débil, dado que la indicación «y Betel» falta en los grandes manuscritos griegos y en la versión siro-hexaplar; esto no sería decisivo, pero a ello hay que añadir que la preposición no está repetida delante de Betel, como lo exigiría la gramática: «los hombres de Ay y *de* Betel»; así, pues, la mención de Betel tiene todas las apariencias de ser una adición. Por lo demás, esta teoría no explica lo que constituye la base de la narración: se trata de una ciudad que posee sus habitantes y su rey.

3) La narración trasladó a Ay un relato sobre la toma de Betel. Es la solución propuesta por W. F. Albright [70]. En favor de esta teoría se pueden aducir los argumentos siguientes. Ay *y* Betel están cerca una de otra y forman una unidad territorial: «Ay que está al lado de Betel» (Jos 12,9); por eso, algunos textos cuentan juntos a los habitantes de Betel y de Ay (Esd 2,28; Neh 7,32) que regresan del exilio, otras veces se mencionan juntos los dos nombres (Jos 8,17, donde se mantiene como original la mención de Betel). Aunque el libro de Josué no narra la toma de Betel, las excavaciones atestiguan que la ciudad fue destruida en el siglo XIII, probablemente por los israelitas. Pero como Betel volvió a ser inmediatamente ocupada por los invasores y éstos borraron las huellas de la destrucción, la historia de su conquista fue referida a la ruina vecina de Ay.

A decir verdad, esta hipótesis no explica nada. El relato distingue Ay de Betel y sólo habla de la toma de Ay; las maniobras de la batalla

terrogante. Sobre Is 10,28, cf. especialmente H. Donner, *Der Feind aus dem Norden. Topographische und archäologische Erwägungen zu Jes 10,27b-34*: ZDPV 84 (1968) espec. 48-54.

67 L. H. Vincent: RB 46 (1937) 258-266.

68 J. Gray, en su comentario de 1967, p. 92, y sobre Jue 1,22-26, *ibid.*, 251, parece combinar esta explicación con la del n. 3 de nuestra exposición.

69 G. Lombardi, *loc. cit.* en la nota 57.

70 Primero, en BASOR 56 (dic. 1934) 11; después, con frecuencia, particularmente en BASOR 74 (abril 1939) 17; *The Biblical Period* 3, 29; esta opinión fue recogida por G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (Filadelfia 1957) 80; J. Bright, *History*, 119, y aceptada como posible por W. H. Hertzberg, en su comentario, 51; O. Eissfeldt, CAH II, 34 (1965) 10.

y los detalles geográficos se aplican a Ay y no a Betel. Habría que admitir que los habitantes de Betel inventaron totalmente esta historia y la aplicaron a Ay, «La Ruina», que consideraban como precursora de su ciudad, Betel. No veo qué ventajas tiene esta interpretación para la inteligencia del texto ni para su valor histórico.

Además, tenemos un relato de la toma de Betel en Jue 1,22-26: la ciudad de Betel (llamada antaño Luz) fue conquistada por la casa de José gracias a una traición. Un habitante indica a los israelitas un medio de entrar por sorpresa en la ciudad; los israelitas entran y degüellan a todos los habitantes, excepto al hombre y a su familia. Es una tradición que debía de conservarse en el santuario de Betel y que posiblemente constituye un paralelo de la historia de Rajab y la toma de Jericó.

El texto dice que el nombre antiguo de la ciudad era Luz; en Gn 28,19 se añade que el cambio de nombre se debe a Jacob. En realidad, parece que los dos nombres se aplicaron primero a lugares distintos. La descripción de los límites del territorio de la casa de José (Jos 16,1-2) da como dos puntos fijos Betel y Luz. Betel es el viejo santuario cananeo que fue adoptado por los israelitas y que probablemente estaba situado en el Burg Beitín, un poco al este de Beitín. Luz sería la misma Beitín. Al ocupar Luz, los israelitas le habrían dado el mismo nombre del santuario vecino. Esta asimilación del nombre se realizó ya en la época del Yahvista; pero el santuario seguía estando fuera de la ciudad: Abrahán erigió un altar entre Betel (al oeste) y Ay (al este) (Gn 12,8; cf. Gn 13,3).

Se ha querido recabar de la arqueología la confirmación de esta toma de Betel por los israelitas. Las excavaciones de Beitín [71] han revelado que la ciudad había sufrido una violenta destrucción al final del Bronce Reciente. Por desgracia, la cerámica del último estrato del Bronce Reciente, cuyas importaciones se reducen a algunos fragmentos, no nos permiten dar una fecha precisa para esta destrucción [72]. Por lo demás, como acabamos de decir, Jue 1,22-26 no habla de una destrucción de la ciudad. Es una historia totalmente distinta de la relativa a la toma de Ay en Jos 8: este capítulo no puede ser un relato auténtico de la toma de Betel trasladado a Ay. De todas formas, esta teoría admite que, si los israelitas tomaron Luz-Betel, no tomaron Ay.

4) El último excavador de Ay, J. A. Callaway [73], ha propuesto otra solución. El poblado de comienzos del Hierro, situado en Kh. et-Tell, tuvo, según él, dos fases. La primera señalaría el asentamiento de un grupo distinto de los israelitas (el autor sugiere como una posibilidad los problemáticos hivitas); correspondería al final del Bronce Reciente. La destrucción de este poblado durante el siglo XII señala-

71 Publicación definitiva: J. L. Kelso, *The Excavation of Bethel* (1934-1960): AASOR XXXIX (1968).

72 La fecha «between c. 1240-1235 B. C.» propuesta por Kelso, *loc. cit.*, 48, es totalmente arbitraria.

73 J. A. Callaway, *loc. cit.* en la nota 57.

ría una conquista israelita, la cual constituiría la base histórica del relato de Jos 8. Es difícil de aceptar esta explicación: *a)* No justifica, como pretende, el carácter histórico del relato bíblico. *b)* Cuenta con una base arqueológica muy frágil: según la descripción del mismo excavador, la segunda base de ocupación sólo revela modificaciones menores, y el único edificio de la primera fase que había sido incendiado no fue reconstruido en la segunda, lo cual puede significar simplemente un siniestro de escasas dimensiones. *c)* La referencia a otros inmigrantes distintos de los Pueblos del Mar y de los israelitas, como serían los hivitas u otros, carece en absoluto de fundamento histórico en esta época. *d)* Las fechas atribuidas por J. A. Callaway a la cerámica del poblado del Hierro parecen demasiado antiguas. Por consiguiente, su teoría se aplicaría a un episodio de la época de los Jueces, y no a una acción de la «conquista».

Todas estas explicaciones significan diversas tentativas por salvaguardar cierta autenticidad histórica al relato de Jos 8. Pero, de hecho, no salvan nada, puesto que todas ellas admiten que los israelitas no conquistaron una ciudad cananea construida en el lugar de Kh. et-Tell = Ay, ya que al final del siglo XIII esta ciudad no existía.

Descartadas las anteriores, queda la interpretación del relato por medio de la etiología, según ha sido propuesta por A. Alt y M. Noth [74]. Se contemplaban las ruinas de una gran ciudad cuyo nombre se desconocía y a la que se llamaba «La Ruina», *ha-'Ay*. Se decía que Josué había conquistado esta ciudad, la había incendiado y la había reducido a un *tel 'olâm*, una *šᵉmâmah*, un lugar arruinado para siempre, una desolación «hasta el día de hoy» (Jos 8,28). A la entrada de su puerta en ruinas se veía un enorme montón de piedras (que se veía «hasta el día de hoy») bajo el cual se había depositado el cadáver del rey de «La Ruina», cuando fue bajado del árbol en que se le colgó (Jos 8,29). Es posible que también se mostrara un árbol.

Recordemos que estas dos etiologías se recogen en la conclusión del relato. Suponen que ya está abandonado el poblado de la época del Hierro. Ahora bien, el relato no pudo adoptar esta forma antes del siglo X. Señalemos, sobre todo, que esas dos etiologías sólo se refieren a dos circunstancias: la destrucción total de la ciudad y la suerte que corrió su rey. Queda por explicar de dónde procede la historia de la batalla: la emboscada, la huida simulada y el enfrentamiento inesperado.

Este ardid de guerra se practicó en otras ocasiones en la Antigüedad [75], y la misma Biblia nos ofrece un paralelo muy cercano (Jue 20).

[74] A. Alt, *Josua*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments:* BZAW 66 (1936) 1329 = *Kleine Schriften* I, 176-192, espec. 183; M. Noth, *Bethel und Ai:* PJB 31 (19-35) 7-29; *Josua* (HAT; ²1953) 47-51. En último lugar, M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (1967) 34-36.

[75] F. M. Abel ha recogido algunos ejemplos entre los romanos y las cartagineses, *Les stratagèmes dans le livre de Josué:* RB 56 (1949) 321-339, espec. 331-332.

Se trata de la toma de Guibeá por las tribus unidas contra Benjamín para castigar el crimen cometido con la concubina del levita de Efraín. Un primer ataque termina con la derrota (Jue 20,19-21 = Jos 7,4-5). Un segundo ataque conduce también al fracaso (Jue 20,22-25, sin paralelo en Jos; el texto está alterado y debe de ser un duplicado). El pueblo llora ante Yahvé en Betel, donde está el arca, y Yahvé responde: «Poneos en camino, que mañana lo pondré en vuestras manos» (Jue 20,26-28 = Jos 7,6-9: la súplica ante el arca, y 8,1: la respuesta de Yahvé: «He entregado en tus manos al rey de Ay»). Los israelitas montan una emboscada al oeste de Guibeá (Jue 20,29.33, corregido según las versiones = Jos 8,3 y 9). Los benjaminitas son atraídos lejos de la ciudad (Jue 20,31-32.39 = Jos 8,6.16, con los mismos términos). Los israelitas que estaban emboscados entran en la ciudad y encienden un fuego (Jue 20,37-38 = Jos 8,19). Los benjaminitas ven la ciudad en llamas (Jue 20,40 = Jos 8,20). Los israelitas dan la vuelta y degüellan a los benjaminitas cogidos entre ellos y la gente emboscada que había entrado en Guibeá (Jue 20,42 = Jos 8,21-22).

Existe una clara dependencia entre los dos relatos: el orden de los acontecimientos es el mismo, y el vocabulario es parecido. Pero, en contra de lo que a veces se dice, no es el relato de Jueces el que depende del de Josué. El apéndice al libro de Jueces (Jue 19-21) reproduce tradiciones antiguas que había omitido la redacción deuteronomista del libro y que fueron introducidas en la edición posexílica: cuentan con una buena base histórica [76]. La descripción de la batalla puede pertenecer a esas antiguas tradiciones. Es cosa admitida que Jue 19-21 une dos tradiciones: una del santuario de Mispá y otra del santuario de Betel. Seguro que es de Betel de donde proceden los relatos del primer fracaso, de la súplica a Yahvé y de la promesa de victoria; yo le atribuyo también la historia de la emboscada [77]. Y como también hemos vinculado al santuario de Betel el relato de la toma de Ay, podemos concluir que éste se inspiró en el de la toma de Guibeá, que se contaba en el mismo santuario de Betel.

Quizá haya que ir más lejos y ver en esta transposición el eco de una polémica tribal [78]. Queriendo borrar la vergüenza de su derrota en Guibeá, Benjamín habría recurrido a esta historia para narrar un hecho glorioso de la conquista que él vinculó a las ruinas de Ay, las cuales se hallaban en su territorio. Ya hemos encontrado un ejemplo de estas polémicas: la inserción de la historia de Acán entre la toma de Jericó y la de Ay puede ser expresión de una hostilidad contra Judá [79].

La única conclusión que sacaremos es que el relato de la toma de

[76] Cf. los comentarios recientes y M. Noth, *Geschichte*, 101; K. D. Schunck, *Benjamin:* BZAW 86 (1963) 68.

[77] En último lugar, A. Besters, *Le sanctuaire central dans Jud XIX-XXI:* ETL 41 (1965) 20-41.

[78] W. M. W. Roth, *loc. cit.* en la nota 57.

[79] Cf. *supra*, p. 80.

Ay sólo tiene como fundamento histórico el hecho de que el asentamiento en Canaán se efectuó parcialmente en virtud de una conquista militar. El hecho de haber conquistado otras ciudades sugirió la idea de explicar así las ruinas de Ay; los detalles del relato se inspiran en la historia de la toma de Guibeá.

Entre el relato de la toma de Ay y el del tratado con los gabaonitas (Jos 9), el redactor deuteronomista insertó la historia de un altar construido por Josué sobre el monte Ebal (Jos 8,30-35) y de una lectura de toda la ley de Moisés en este lugar. Esta historia interrumpe el hilo del relato con una subida de Ay a Siquén cuando a continuación nos encontramos de nuevo en Guilgal (Jos 9,6). Los LXX insertaron esta historia entre Jos 9,2 y Jos 9,3, lo cual no mejora las cosas. J. A. Soggin [80] la ha relacionado con Gn 35,1-5, que, siguiendo a Alt [81], es interpretado como una peregrinación de Siquén a Betel. El conjunto ofrecería el itinerario de una peregrinación Betel-Siquén-Betel y representaría una tradición antigua. Pero Jos 8,30-35 es ciertamente un texto tardío. Se inspira en Dt 11; 27; 31, pero con algunas modificaciones y un vocabulario más reciente. Este texto es posdeuteronomista [82], contemporáneo quizá de la última redacción del Pentateuco en la época de Esdras: su finalidad sería señalar que toda la ley que se leía en Jerusalén era válida también para el antiguo reino del norte (Neh 8,3 y Jos 8,35) [83]. Faltaría por explicar por qué se introdujo esa adición precisamente en este lugar del libro de Josué. W. H. Hertzberg ha hecho una sugerencia interesante [84]: después de la historia de Ay era de esperar algún dato sobre el santuario de Betel, pues estaba cerca y en él se contaba la historia de Ay, y sobre su apropiación por los israelitas, como teníamos la apropiación del santuario de Guilgal (Jos 5) después de pasar el Jordán. Pero esta legitimación del santuario de Betel, que había sido condenado, habría ofendido al último redactor, el cual habría puesto en su lugar a Siquén, que contaba con el apoyo de la tradición.

[80] J. A. Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem*: ZAW 73 (1961) 78-87.

[81] A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en *In piam memoriam A. von Bulmerincq* (Riga 1938) 218-230 = *Kleine Schriften* I, 79-88.

[82] J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem*: RB 69 (1962) espec. 79-88.

[83] Así, J. G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*: OTS 15 (1969) espec. 77-80.

[84] En su comentario, pp. 63-64; sobre Jos 8,30-35 y los textos paralelos, cf. O. Eissfeldt, *Gilgal or Sechem?*, en *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honor of G. Henton Davies*, ed. J. D. Durham-J. R. Porter (Londres 1970) 90-101.

VI. El acuerdo con los gabaonitas (Jos 9) [85]

El relato presenta rasgos evidentes de redacción deuteronomista [86]. Los más notables son: vv. 1-2.9b-10.24aβ-25 y las últimas palabras del v. 27. El material predeuteronomista es muy complejo. Los personajes son, por un lado, los habitantes de Gabaón o los *Ḥiwwi* (colectivo) y, por otro, Josué o el hombre de Israel (colectivo) o los *benê Israel* o los príncipes, *neśî'îm*, o los príncipes de la comunidad, *'edah*. Quien pregunta en el v. 7 es el hombre de Israel, pero en el v. 8 se responde a Josué; el v. 9 es repetición del v. 6; los vv. 12-13 lo son de los vv. 4-5. Según el v. 15, quien firma el acuerdo con los gabaonitas es Josué; según el v. 18, son los príncipes; según el v. 21, son los príncipes quienes obligan a los gabaonitas a que tengan por oficio talar bosques y transportar agua para la comunidad; según los vv. 23 y 27, es Josué el que les asigna ese servicio para la casa de Dios o para el altar de Dios. Los esfuerzos realizados para distribuir este texto entre diferentes fuentes escritas (sean los documentos del Pentateuco u otras) no han conducido a ningún resultado satisfactorio. Resulta igualmente difícil la distinción entre diferentes tradiciones o estratos de tradiciones. Möhlenbrink [87] distingue una tradición de Guilgal, sin Josué, y otra de Siló. M. Noth [88] distingue también una tradición primitiva de Guilgal, en la que el compilador introdujo la figura de Josué. H. W. Hertzberg [89] supone que existía un relato primitivo, originario del santuario de Gabaón y sin hostilidad contra los gabaonitas, al cual se habría añadido, bajo Salomón, la historia antigabaonita de la trampa tendida y del castigo impuesto. J. Blenkinsopp [90] propone una solución análoga, sólo que atribuye la tendencia antigabaonita a una redacción posterior a Salomón, aunque todavía predeuteronómica. J. Liver [91], por el contrario, hace remontar esta presentación antigabaonita a la época de Saúl. J. M. Grintz, finalmente [92], intenta conciliar las diferencias en un solo relato.

Estas divergencias de opinión ponen de manifiesto la complejidad de la crítica literaria y tradicional de Jos 9. Pero lo que nos interesa aquí son las conclusiones históricas que se pueden sacar de este pasaje.

[85] Bibliografía reciente: J. Dus, *Gibeon-Eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals*: VT 10 (1960) 353-374; M. Haran, *The Gibeonites Nethinim and the Sons of the Salomon's Servants*: VT 11 (1961) 159-169; J. Liver, *The Literary History of Joshua IX*: JSS 8 (1963) 227-243; F. Ch. Fensham, *The Treaty Between Israel and the Gibeonites*: BibArch 27 (1964) 96-100; J. Blenkinsopp, *Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?*: CBQ 28 (1966) 207-219; J. M. Grintz, *The Treaty of Joshua with the Gibeonites*: JAOS 86 (1966) 113-126.

[86] Cf. J. Blenkinsopp, *loc. cit.* en la nota 85.

[87] K. Möhlenbrink, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*: ZAW 56 (1938), espec. 241-245.

[88] M. Noth, *Josua* ², *in loco*.

[89] *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (ATD ⁴) *in loco*.

[90] *Loc. cit.* en la nota 85.

[91] *Loc. cit.* en la nota 85.

[92] *Loc. cit.* en la nota 85.

M. Noth no halla nada digno de crédito: el relato, originario de Guilgal (Jos 9,6), es etiológico en su totalidad [93]. Comporta dos elementos: el primero quiere explicar por qué las cuatro ciudades de la federación gabaonita pertenecen a Benjamín; el otro se propone mostrar por qué algunos gabaonitas se dedicaban a talar los bosques y a transportar el agua al santuario de Guilgal «hasta el día de hoy» (Jos 9,27).

El origen benjaminita del relato es cierto, y es posible que se narrara primero en Guilgal; pero la interpretación etiológica no es aceptable. En primer lugar, este acuerdo con los gabaonitas se presenta en Jos 10, 1-5 [94] como el motivo de la coalición de los reyes cananeos contra Gabaón y de la intervención de los israelitas; M. Noth reconoce un fondo histórico en esto [95]. Pero lo que parece realmente decisivo es que este acuerdo cuenta en su apoyo con la tradición independiente y sólida de Sm 21,1-14; Saúl ha violado el acuerdo, y los gabaonitas piden reparación a David. Por lo que se refiere a los gabaonitas adscritos al servicio de un santuario, la expresión «hasta el día de hoy» no tiene aquí un valor etiológico: el recitador o redactor confirma su relato recordando que en su tiempo continúa existiendo una situación originada de ese acontecimiento del pasado [96].

Hay, sin embargo, un elemento que es difícil de mantener como histórico. Nos referimos al divertido episodio de la trampa tendida por los gabaonitas y, en consecuencia, al carácter punitivo de su adscripción al servicio del santuario. En efecto, resulta difícil admitir que los israelitas pudieran caer en esa trampa [97] en la que ni el mismo narrador cree (cf. v. 7). Para cerciorarse de que los gabaonitas dicen la verdad, los príncipes prueban su pan seco (vv. 12 y 14), lo cual se refería en la tradición primitiva a la comida en común que sellaba el acuerdo. Además, si los gabaonitas vienen de lejos, no necesitan la protección de los israelitas [98]; y si vienen de cerca, los israelitas no pueden firmar un acuerdo con ellos (v. 7b). Esto nos pone en la pista para hablar una solución: este tratado firmado con los habitantes de Canaán sorprendió porque era contrario a los otros relatos que hablan de anatema y destrucción (cf. los relatos de Jericó y Ay, y aquí el v. 27, deuteronomista). Era algo que iba en contra de las reglas de la guerra santa; pero estas reglas sólo se aplicaban en Canaán. Es la idea que se encuentra en las prescripciones, por lo demás puramente teóricas, de Dt 20,10-18: si una ciudad muy alejada, que no pertenezca a estas naciones, acepta la paz y abre sus puertas, todo el pueblo será sometido a la prestación de servicios; por el contrario, en las ciudades de Canaán no debe dejarse a nadie con

[93] M. Noth, *Josua* 2, 53-59; *Geschichte*, 135.
[94] Cf. J. Liver *(loc. cit.* en la nota 85) 234-235.
[95] M. Noth, *Geschichte*, 137 nota 2.
[96] Cf. B. Childs, *A. Study of the Formula «Until this Day»:* JBL 82 (1963) 279-292, espec. 289.
[97] J. Liver *(loc. cit.* en la nota 85) 232.
[98] Cf. J. Blenkinsopp, *loc. cit.*, 211.

vida. El relato final explicaba, pues, así el hecho: se concedió la paz a los gabaonitas porque dijeron que venían de muy lejos. Cuando se comprobó que habían mentido, no se pudo romper el juramento hecho, pero se les impuso el oficio de talar bosques y transportar agua.

Queda, pues como núcleo histórico la existencia de un acuerdo con los gabaonitas y el hecho de que algunos de ellos estaban al servicio de un santuario. Comencemos por el segundo hecho.

El redactor predeuteronomista tenía noticias de que algunos gabaonitas prestaban sus servicios en un santuario de Yahvé «hasta el día de hoy» (Jos 9,27). No es cierto que se trate del santuario de Guilgal (contra Noth); puede tratarse del santuario de Gabaón. Bajo Salomón, éste era «el gran alto» (1 Re 3,4) probablemente el actual Nebi Samwil. Fue en Gabaón donde los gabaonitas tomaron, bajo David, venganza de la sangre contra los descendientes de Saúl, conforme a un rito que no era israelita (2 Sm 21,1-14, corrigiendo según el griego el v. 6, donde el hebreo dice Guibeá de Saúl) [99]. Estos gabaonitas vinculados al santuario desaparecieron muy pronto; son distintos de los esclavos del templo, de que se habla posteriormente (los *netînîm*, cuya institución se remonta en Esd 2,43 y 8,20 a David) o de los «esclavos de Salomón», cuyos descendientes regresan del exilio con los *netînîm* y que se cuentan con éstos entre el personal inferior del templo (Esd 2,58) [100]. Todos tienen, sin embargo, un rasgo común: entran en la categoría de los esclavos públicos que están al servicio del santuario. Se trata de una institución común a todo el Oriente antiguo.

Estos hombres están dedicados a talar bosques y transportar agua. No hay por qué buscar una relación especial con las necesidades de un santuario o de un culto. Es una forma de expresar el rango inferior a que fueron reducidos; así, Dt 29,9-10 enumera los grupos de la comunidad y termina con estas palabras: «Y también el extranjero que está en tu campamento, desde el que tala tu bosque hasta el que extrae tu agua» (se emplean los mismos verbos) [101]. En el relato primitivo no se trataba de un castigo, como sucede en su forma actual, donde la historia de la trampa de los gabaonitas es secundaria. Se trataba de la inferior posición social aceptada e incluso pedida por los gabaonitas: «Somos vuestros esclavos, estableced una *b^erît* con nosotros» (v. 11); «Josué hizo las paces, *šalôm*, con ellos y les firmó una *b^erît* para que tuviesen a salvo

[99] H. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim:* PEQ (1955) 165-175.
[100] M. Haran, *loc. cit.* en la nota 85; B. A. Levine, *The Netînîm:* JBL 82 (1963) 207-212.
[101] En Ugarit, están en paralelismo «cortadoras de madera» y «extraedoras de agua» (Krt I, 111-114 = 214-217); sobre este texto, cf. en último lugar J. C. Greenfield: «Eretz-Israel» 9 (1969) 63. Entre el personal asignado al abastecimiento de los obreros de la necrópolis real de Deir el-Medineh, en Egipto, los aguadores eran los más numerosos; los proveedores de madera eran dos veces menos, igual que los proveedores de legumbres y pescado. Los aguadores eran de una condición social inferior; cf. L. A. Christophe, *Les porteurs d'eau de Deir el-Médineh pendant le règne de Ramsès III:* «Bulletin de l'Institut d'Égypte» 36 (1955) 381-399.

su vida; los príncipes de la comunidad se ligaron a ellos mediante un juramento» (v. 15). Esta historia cuenta con un interesante paralelo hitita. En el siglo XIV Mursil II hizo la guerra a los kashka [102], un pueblo de Asia Menor que vivía bajo un régimen democrático y sin rey (exactamente como los gabaonitas). Este rey cuenta en sus Anales que había tomado, saqueado y quemado varias ciudades de esa gente (como había hecho Josué con Jericó y con Ay) (cf. Jos 9,3). «Entonces, prosigue Mursil, las gentes de Taptina, Hurshamma y Pikurzi vinieron a mi encuentro; se echaron a mis pies y me hablaron en estos términos: '¡Señor nuestro! ¡No nos aniquiles! Sométenos a tu dominio y haznos soldados y carreteros'» [103].

En esta ocasión, Mursil no firmó una alianza con los kashka. ¿Se puede hablar de un tratado de alianza con los gabaonitas? Se ha exagerado la comparación con los tratados hititas de vasallaje [104]; la idea de que los grupos israelitas, todavía seminómadas, impusiese un tratado a los gabaonitas, similar a los que imponían los grandes reyes hititas a sus vasallos, es grotesca. Baste recoger aquí algunas costumbres típicas del derecho internacional del antiguo Oriente. *Berît* se traduce impropiamente por «alianza»; aquí ha conservado más bien su sentido fundamental de «juramento promisorio» [105]. De hecho, existe un juramento y el texto insiste en él (vv. 15.18.19-20; cf. el recuerdo de 2 Sm 21,2). Ese juramento va acompañado de una comida (Jos 9,14). Compárese juramento y *berît* en Gn 21,24.27 (Abrahán y Abimelec); juramento *berît* y comida en Gn 26,28.30 (Isaac y Abimelec); juramento y comida en Gn 31,53-54 (Jacob y Labán). Lo que promete Josué a los gabaonitas es dejarlos con vida; y ésa es también la paz *(šalôm)* que les concede (Jos 9,15); compárese la alianza de Yahvé con Leví (Mal 2,5): «Mi *berît* estaba con él; la vida *(ḥayyîm)* y la paz *(šalôm)* les concedí» [106]. Pero «hacer la paz» significa también «firmar un acuerdo» [107].

En virtud de este acuerdo, los gabaonitas quedaron incorporados a Israel, pero en una condición inferior. Hicieron la paz con los israelitas y siguieron viviendo «en medio de ellos» (Jos 10,1; cf. Dt 29,10: «en medio del campamento»). Pero siguen siendo extranjeros, como lo eran también los *gerîm* de Dt 29,10, y no poseen todos los derechos (cf. Sm 21,4, que puede significar: «No tenemos derecho de ejercer una venganza de la sangre contra los israelitas») [108]. Sin embargo, este es-

102 E. von Schuler, *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des Alten Kleinasien* (Berlín 1965).
103 A. Goetze, *Die Annalen des Muršiliš*: MVAG 38 (1933) 129s; cf. además, respecto a la gente de Dukkamma y de Azzin, *ibid.*, 135, 139.
104 Así, Fensham, Blenkinsopp y Grintz, en los trabajos citados en la nota 85.
105 Cf. N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgart 1967), espec. 101-113.
106 Cf. «paz y vida» en la inscripción de Karatepé III 2-3: KAI, n. 26.
107 Cf. quizá el texto de Alalakh, n. 58, que podría traducirse: «El año en que Irkabtum firmó un acuerdo (en vez de «hizo la paz») con los soldados habiru».
108 Así, H. Cazelles, *loc. cit.* en la nota 85.

tado de sujeción pone a los gabaonitas bajo la protección de los israelitas; así, cuando los gabaonitas son atacados por los reyes cananeos por haber hecho el acuerdo con Josué, acuden a éste y él viene en su apoyo (Jos 10,6). En este punto cabe comparar la cláusula de los tratados hititas de vasallaje en virtud de la cual el soberano se compromete a proteger a su vasallo en caso de que sea atacado [109]. Los gabaonitas son algo muy distinto de un enclave cananeo, como lo seguirán siendo hasta David y Salomón ciertas ciudades reales que no habían sido conquistadas; los gabaonitas están incorporados a Israel. No obstante, no fueron asimilados, sino que constituían un grupo extranjero dentro de Israel. «En su celo por Israel y por Judá» (2 Sm 21,2), es decir, por hacer realidad la unidad étnica y religiosa de su pueblo, Saúl intentará hacerlos desaparecer; pero ese intento constituirá una violación del juramento y traerá el hambre como castigo de Yahvé (2 Sm 21,1). También la peste que devastó el Asia Menor bajo Mursil II se explicó por la violación de un tratado [110].

Este episodio gabaonita es sumamente importante para la historia del asentamiento en Canaán [111]. Los gabaonitas son hivitas (Jos 9,7; cf. 11,19). No se les debe identificar con los hurritas [112]; en realidad, se desconoce su pertenencia racial y la fecha de su asentamiento en Palestina, pero poseían una organización diferente de la de las ciudades cananeas, puesto que ni tienen rey ni son gobernados por ancianos (Jos 9,11) [113]. Residían en cuatro ciudades: Gabaón, Kefira, Beerot, Quiryat-Yearín (Jos 9,17: el único texto en que son enumeradas). Dos de ellas están localizadas con toda seguridad: Kefira en Tell Kefiré, al oeste de Qubeibé, y Quiryat-Yearín en Deir el-Azar, en la ruta de Jerusalén a Tel-Aviv. En cambio, se discute la localización de las otras dos ciudades [114]; las excavaciones de el-Gib han significado un firme apoyo a la opinión que sitúa a Gabaón en este lugar; pero los argumentos en favor de la identificación, bastante corriente, de Beerot con el-Biré siguen siendo bastante débiles. En todo caso, estas ciudades dominaban un territorio bastante amplio—unos 15 por 20 kilómetros—adjudicado a Benjamín, que se extendía así bastante hacia el oeste y controlaba algunos accesos a la Sefelá. Pero lo más importante es que este relato nos

109 Referencias en V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig 1931) 90 nota 1.
110 Cf. A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography. A Parallel*: VT 5 (1955) 1-12.
111 Cf. J. Blenkinsopp, *loc. cit.* en la nota 85; hay que usarlo con sentido crítico.
112 R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les horites de la Bible*: RB 74 (1967) 481-503, espec. 497s.
113 Cf., sin embargo, Z. Kallai-H. Tadmor, *Bit Ninurta = Beth Horon. On the History of the Kingdom of Jerusalem in the Amarna Period*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 138-148 (en hebreo con resumen en inglés): El régimen particular de los gabaonitas no es una «democracia primitiva»; es la consecuencia de su antigua pertenencia al reino de Jerusalén, el cual se extendía hasta el sur de la montaña de Efraím y se desmembró después de la época de Amarna.
114 Cf. la reciente discusión, con referencias, en M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, 21-22 en nota.

ofrece el ejemplo de un asentamiento sin combate. Jos 11,19 dice que ése fue el único caso; pero debieron de existir otros, en concreto Siquén y su región, donde, según Gn 34, vivían también los hivitas.

VII. La batalla de Gabaón y la gruta de Maqueda (Jos 10)

El acuerdo con los gabaonitas trajo ciertas consecuencias que se cuentan en Jos 10. Como réplica a su tratado de paz con los israelitas, una coalición de reyes cananeos ataca a los gabaonitas. Estos llaman a Josué en su ayuda. Este sube desde Guilgal, inflige una gran derrota a los asaltantes y los persigue por la pendiente de Bejorón hasta Maqueda (vv. 1-10). Esta acción es secundada por la intervención de Yahvé, que lanza pedriscos enormes sobre los fugitivos (v. 11) y detiene el sol y la luna (vv. 12-14). Josué regresa a Guilgal (v. 15). Pero los cinco reyes fugitivos se habían refugiado en una gruta de Maqueda. Josué sube de nuevo desde Guilgal, bloquea a los reyes en su gruta y desbarata sus tropas. Después los hace salir de la gruta, les da muerte, los manda colgar de cinco árboles y arroja después sus cadáveres en la gruta y la obstruye con piedras que se ven «hasta el día de hoy» (vv. 16-27). A continuación conquista Maqueda, Libná, Laquis, Eglón (vv. 28-35) y, finalmente, Hebrón y Debir. Una vez sometido todo el país, la Montaña, el Négueb, la Tierra Baja y la llanura costera, represa a Guilgal (vv. 36-43).

Esta historia, así contada, no tiene consistencia. La vuelta de Josué a Guilgal, entre la batalla de Gabaón y el asunto de los cinco reyes en Maqueda, resulta inverosímil si se trata de los mismos reyes. El hecho de que Josué conquistase las ciudades enumeradas en los vv. 28-38 está en contradicción, al menos respecto a Hebrón y Debir, con Jue 1 y los otros textos que hemos estudiado. Sin embargo, G. E. Wright [115] ha intentado defender la unidad del capítulo y su historicidad fundamental y conciliarlo con Jue 1. En su opinión, el retorno de Josué a Guilgal no ofrece dificultad, puesto que el versículo correspondiente falta en el griego (a decir verdad, en el griego sólo falta una parte) y, por lo mismo, debió de ser añadido en hebreo (es mucho más verosímil que se suprimiese en el griego por la dificultad que creaba). Wright considera que esta expedición es verosímil tanto en su aspecto geográfico como estratégico: en una campaña relámpago, Josué atacó a todas las ciudades de la región. El autor cree hallar una confirmación en la arqueología de Laquis y de Tell Beit Mirsim, que él identifica con Debir. Por su parte, Jue 1 no es contradictorio: narra las luchas que fueron necesarias para que la tribu de Judá tomase efectivamente posesión de su territorio, y esas luchas se prolongaron hasta después de la muerte de Josué (Jue 1,1). El comentario que hemos hecho de Jue 1 y nuestro estudio sobre el asentamiento en Palestina del sur no nos permiten aceptar esta solución conciliadora que no tiene en cuenta la crítica literaria ni la crítica de las tradiciones.

[115] G. E. Wright, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1*: JNES 5 (1946) 105-114.

Un ensayo más reciente quiere también poner a salvo la mayor parte del capítulo. K. D. Schunck [116] piensa que los vv. 29-35 son la continuación de los vv. 1-10 y que este conjunto constituye el fondo primitivo del capítulo. Esos versículos refieren un hecho histórico: una expedición victoriosa del grupo Efraín-Benjamín a las órdenes de Josué. La historia de la gruta de Maqueda (vv. 16-27) procede de otra tradición. Los vv. 11-14 añaden la intervención milagrosa de Yahvé; el v. 15 es adicional. Los vv. 28 y 36-39 (que contradicen a Jos 14,6s; 15,13s; Jue 1) y la conclusión de los vv. 40-43 son del Deuteronomista. Este quiso completar una lista de cinco ciudades que corresponden a los cinco reyes de los vv. 1-10 y 16-27. Tal solución, aunque más satisfactoria que la de Wright, es todavía arbitraria. Es verosímil que el v. 28 sea una adición, pero la distinción entre los vv. 29-35 y 36-39 no está justificada.

K. Elliger [117] distingue tres elementos en Jos 10: la batalla de Gabaón (1-15), la historia de Maqueda (16-27) y la conquista de las ciudades (29-39). La tradición unió estos elementos, añadiendo a Azeca una alusión a Maqueda en el v. 10 e introduciendo el v. 28, que sirve de conexión entre la historia de Maqueda y la conquista de las ciudades. Bajo este último relato descubre Elliger un recuerdo histórico. Josué no participó para nada en esa conquista, que fue realizada por los calebitas-quenizitas; éstos habrían subido por la llanura costera hacia el norte y, después de ser rechazados hacia el este y el sudeste, saquearon de paso Libná, Laquis, Eglón, hasta que llegaron a Hebrón y Debir, donde nos encontramos con Jue 1. Pero Elliger no presta especial atención a la batalla de Gabaón y a la historia de Maqueda.

Según M. Noth [118], el relato no comprende tres elementos (Elliger), sino sólo dos: 1) la batalla de Gabaón, cuya descripción termina con la vuelta a Guilgal (v. 15); 2) la historia de Maqueda, un relato etiológico que se prolonga en un relato de la conquista de cinco ciudades (el v. 28 es secundario), las cuales son las de los cinco reyes de la gruta de Maqueda. Esos reyes son distintos de los de la batalla de Gabaón. La enumeración que se hace de éstos en los vv. 3 y 5b es secundaria, como lo es también la mención del rey de Jerusalén como jefe de la coalición. El texto primitivo diría únicamente: «los reyes amorreos de la montaña», tal como sucede en el v. 6. Posteriormente, los nombres de estos reyes pasaron de los vv. 3 y 5 a la historia de Maqueda (v. 23), en la que sustituyeron a los nombres de los reyes de las cinco ciudades de los vv. 28-39.

[116] K. D. Schunck, *Benjamin*: BAZW 86 (1963) 28-39.

[117] K. Elliger, *Josua in Judäa*: PJB 30 (1934) 47-71.

[118] M. Noth, *Die fünf Könige in der Höhle von Makkeda*: PJB 33 (1937) 22-36; *Josua* 2, 60-67; en lo esencial, la tesis fue recogida por J. Gray, *Joshua* (The Century Bible 1967) 104-106; V. Fritz: ZDPV 85 (1969) 137-140, el cual piensa que los nombres de las cinco ciudades de Jos 10,3.5.23 vienen del mismo documento que Jos 12,

Este último análisis no es decisivo y deja ciertos puntos sin explicar, como, por ejemplo, el origen de los nombres de las cinco ciudades y de sus reyes (vv. 3.5.23). Pese a ello, es la mejor de todas las teorías propuestas. Pero lo que más nos interesa en este momento es la crítica histórica del capítulo, de la que hay que mantener tres elementos: la batalla de Gabaón, la gruta de Maqueda y la conquista de las ciudades del sur. Vamos a considerarlos siguiendo el orden inverso.

1. *La conquista de las ciudades del sur.*—Ya hemos hablado de ella al referirnos al asentamiento de la tribu de Judá. No se puede atribuir esta conquista a Josué. Hebrón y Debir fueron conquistadas por Caleb y Otoniel (Jue 1,10-15). El v. 28 sobre la toma de Maqueda es redaccional. Los nombres de las otras tres ciudades, Libná, Laquis y Eglón, aparecen en la lista redaccional de los reyes vencidos (Jos 12) y en la lista posterior de las ciudades de Judá (Jos 15); pero ya no vuelven a aparecer en el libro de Josué. Eglón no se vuelve a mencionar en todo el Antiguo Testamento; Libná no es mencionada de nuevo hasta 2 Re 8,22, bajo Jorán; y Laquis, hasta 2 Re 14,19, bajo Amasías. Estas ciudades no se hicieron israelitas hasta después de la época del asentamiento. Ya hemos dicho que la arqueología, sin exceptuar la de Tell ed-Duweir = Laquis, no aporta ningún testimonio sólido en favor de una conquista por los israelitas en el momento de asentarse. La hipótesis de Elliger, de que fue destruida por los calebitas-quenizitas, no tiene fundamento alguno. Apoyado en las excavaciones, Y. Aharoni [119] piensa que hubo una batalla decisiva en Laquis que puso en sus manos las ciudades vecinas; el hecho de que el rey de Guézer viniera en auxilio de Laquis (Jos 10, 33) no le parece inventado y confirmaría más bien su hipótesis. Por mi parte, opino que el historiador no puede conservar nada de Jos 10, 28-39, al menos para la época de la conquista.

2. *La historia de Maqueda.*—Según A. Alt y M. Noth [120], se trata de una leyenda etiológica local. Existía, dicen, una gruta obstruida por grandes piedras, que se veían «hasta el día de hoy» (v. 27, final de la narración) y, a su lado, cinco árboles. El relato conserva el recuerdo de dos explicaciones: según una, es la gruta donde se había emparedado a los cinco reyes, para que muriesen de hambre (v. 18); según la otra, es la gruta donde fueron enterrados esos cinco reyes cuando se los bajó de los cinco árboles donde habían sido colgados (v. 27; cf. la historia del rey de Ay en Jos 8,29).

Yo acepto esta etiología. Pero el problema que aquí se plantea es el de saber si esa etiología hizo inventar todo el relato o si tan sólo concierne a algunos detalles de un relato que puede tener un fundamento histórico. Existían en el país muchas grutas desplomadas u obstruidas

119 Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 198.

120 A. Alt, *Josua*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments:* BAZW 66 (1936) 19 = *Kleine Schriften* I, 183; con más detalle M. Noth, PJB 33 (1937) 23s y *Josua* 2, 60-61.

y con árboles al lado. ¿Por qué se relacionó esa historia con un lugar que, fuera de este capítulo, sólo se menciona en la lista de las ciudades judaítas del distrito de la Sefela (Jos 15,41), sin que se nombre nunca más en el Antiguo Testamento? ¿Dónde se conservó y se contó esta historia? Nosotros hemos aceptado la interpretación etiológica del relato de la toma de Ay y acabamos de comparar la suerte que corrió su rey con la que cupo a los cinco reyes de Maqueda. Pero Ay era un gran campo de ruinas, un lugar conocido, visitado con frecuencia, próximo al santuario de Betel, donde se contaba dicha historia. Nada de esto sucede en Maqueda; por eso nos inclinamos a pensar que en la historia hay un fundamento histórico.

No sé, sin embargo, cuál pueda ser ese fundamento. El lugar de Maqueda es desconocido. De Jos 10,10 no se puede concluir que estaba cerca de Azeca = Tell Zakariah, puesto que su nombre es una adición del redactor. Lo único que se puede sacar de Jos 15,41 es que Maqueda estaba en la misma región que Eglón y Laquis. En todo caso, nos hallamos lejos de Gabaón; las dos historias son, pues, distintas.

3. *La batalla de Gabaón.*—A. Alt y M. Noth consideran el acuerdo con los gabaonitas como una etiología; sostienen, sin embargo, que la batalla de Gabaón contiene un fiel recuerdo histórico. A. Alt [121] llega a decir que es ésta la única acción guerrera de todo el libro que pueda atribuirse a Josué como personaje histórico. La batalla se inicia en Gabaón, que está en el territorio de Benjamín; pero se prosigue en la bajada de Bejorón, que está en territorio efraimita. Por eso Josué será enterrado en Timmat Seraj = Kh. Tibneh, en la montaña de Efraín. Noth no va tan lejos [122]; según él, Josué fue introducido secundariamente en este relato, lo mismo que en los que preceden y siguen; su figura puede haber reemplazado a la de un héroe benjaminita o efraimita. No obstante, Noth conserva como histórica esta victoria ganada por el grupo de Benjamín-Efraín contra unos reyes cananeos.

Creo que se puede ser más explícito. Hay que mantener aquí a Josué en su papel histórico [123]; por otra parte, ya hemos mostrado que el acuerdo con los gabaonitas también era un hecho histórico. Gracias a este acuerdo, los israelitas se aseguraban el control de las rutas que suben de la Sefela, especialmente la de Bejorón; desde las campañas filisteas (1 Sm 14,23 [griego] y 31) hasta las guerras de los Macabeos (1 Mac 3,16.24), la ruta de Bejorón fue siempre la principal vía de penetración de la llanura a la Tierra Alta, a partir de Ayalón. Es obvio que esta situación nueva provocase una reacción de los cananeos, siempre solícitos para aislar a los gabaonitas de los israelitas. Los cananeos fueron derrotados y perseguidos por la bajada de Bejorón hasta Azeca (Maqueda es, como hemos dicho, una adición). Todo esto corresponde

121 A. Alt, *Kleine Schriften* I, 187-188.

122 M. Noth, *Josua* 2, 61; *Geschichte*, 137.

123 Cf. K. D. Schunck, *Benjamin*, 28ss.

a la geografía y está dicho con sobriedad en un solo versículo (Jos 10,10). Como se ve, no se trata de la toma de una sola ciudad ni de la conquista de un territorio. El relato es históricamente verosímil.

Es más difícil decidir quiénes fueron exactamente los agresores. Según el v. 1, el rey de Jerusalén, Adonisedec, habría tomado la iniciativa y habría convocado a los reyes de Hebrón, Yarmut, Laquis y Eglón. Es natural que el rey de Jerusalén se sintiera amenazado por el asentamiento de los israelitas al norte de su territorio, en la región de Gabaón; pero Hebrón está bastante lejos y probablemente se hallaba ya en poder de los calebitas. Además, estos dos aliados no hubieran huido por la ruta de Bejorón, pues sus enemigos debían venir del oeste y no del sur. Yarmut = Kh. Yarmuk, que está cerca de Tell Zakariah = Azeca, podría muy bien ser el término de la huida; pero Laquis y Eglón se encuentran mucho más al sur. Por otra parte, los nombres de los cinco reyes no aparecen en otros textos, y por lo menos uno de ellos resulta sospechoso: el rey de Eglón lleva el nombre de una ciudad, Debir. Es, pues, verosímil que, como dice Noth, la tradición primitiva sólo hablase de reyes amorreos (cf. v. 6). En este encuentro, los enemigos de Israel fueron reyezuelos que subieron de la Tierra Baja, pero no sabemos cuáles.

La tradición añadía al recuerdo de esta victoria una intervención milagrosa de Yahvé, que había enviado del cielo enormes pedriscos (v. 11). No hay por qué preguntarse, como hacen ciertos comentaristas [124], cómo pudieron los israelitas continuar la persecución bajo semejante granizada, o por qué el granizo alcanzó únicamente a los cananeos. Es simplemente una forma figurada de expresar que Yahvé vino en su ayuda, como se indica ya en el v. 10; fue Yahvé quien los desbarató (en esta frase se halla el verbo *hmm*, que forma parte del vocabulario de la guerra santa: Ex 14,24; 23,27; Jue 4,15; según Job 38,22-23, Dios acumula en el cielo reservas de granizo para los días de batalla). Entre los vv. 10 y 11 existe la misma relación que entre el relato en prosa de la batalla de Quisón (Jue 4,15, con el verbo *hmm)* y el cántico de Débora: «desde lo alto de los cielos combatieron las estrellas» (Jue 5,20).

A ello hay que añadir el milagro del sol (vv. 12-14). Este pasaje ha suscitado una abundante literatura, especialmente apologética, que tiene escaso interés, ya que suele plantear mal el problema. En primer término, hay un problema literario. Estos versículos forman una unidad, y el redactor los unió a lo que precede con la partícula *'az*, «y entonces fue cuando». La intervención divina descrita en esos versículos es diferente de la del v. 11. Mientras en este último caso se daba una explicación del pánico que Yahvé había sembrado en sus enemigos, en el primero se pide y se consigue el milagro simplemente para que los israelitas tengan tiempo suficiente para ganar la victoria.

124 A. Fernández, *Commentarius in Librum Josue* (París 1938) 143; M. J. Gruenthaner, *Two Sun Miracles of the Old Testament:* CBQ 10 (1948) 271-290, espec. 274.

El núcleo de los vv. 12-14 es una cita poética, tomada del «Libro del Justo», *sefer hayyâsar*, que se cita de nuevo en 2 Sm 1,18 (elegía de David sobre Saúl y Jonatán), en 1 Re 8,13 (Salomón en la dedicación del templo) y, si se ha de creer a los LXX, en 1 Re 8,53. De estos textos se desprende que el libro era una colección de fragmentos poéticos que se atribuían a héroes de Israel: Josué, David, Salomón. La introducción del v. 12a debe de provenir también de ese libro, aunque en una forma más simple: «Josué dijo el día en que Yahvé entregó el amorreo a los hijos de Israel»; expresiones similares se hallan en 2 Sm 1,17: «David pronunció esta elegía sobre Saúl y su hijo Jonatán», o en 1 Re 8,53 (griego): «Cuando lo terminó de construir, dijo Salomón sobre el templo». Tenemos, pues, aquí una tradición independiente y antigua sobre la batalla de Gabaón, la cual confirma el hecho de la victoria, la naturaleza de los enemigos y el papel de Josué.

Pero ¿qué dice Josué? Los críticos no coinciden sobre qué sentido ha de darse a los dos verbos claves; respecto al sol, *dmm* puede significar «quedar inmóvil» o «quedar en silencio»; respecto a la luna, *'md* puede traducirse por «tomar posición», «estar allí», «quedar inmóvil». Tampoco se está de acuerdo sobre el resultado. ¿Pide Josué que el sol no se ponga, como lo entiende el comentario en prosa del v. 13b? ¿O pide, por el contrario, que no salga el sol [125] para que sea posible subir de noche a Guilgal o resulte más fácil la huida? ¿Cuál es, entonces, el papel de la luna? ¿Cómo explicar, finalmente, esta infracción de las leyes de la naturaleza? Se ha pretendido hallar todo tipo de soluciones, posibles o imposibles, en la astronomía (eclipse, incluso un cambio de la órbita de Venus) y en la meteorología (nubes, niebla, refracción).

J. Heller ha abierto un nuevo camino de explicación [126]. El sol y la luna interpelados en el texto no son los astros, sino las dos divinidades del cielo. Josué manda al sol que «se calle» *en* Gabaón y a la luna que «permanezca tranquila» *en* la llanura de Ayalón. Este nombre geográfico se deriva de *'ayyâl*, que significa ciervo, y la cierva era el animal consagrado a Artemis, la diosa lunar. Esto quiere decir que existía en Ayalón un santuario de la luna y que debía de existir también en Gabaón un santuario del sol. Josué ordena a esas dos divinidades de los enemigos que «se callen», «se queden tranquilas», es decir, que no den un oráculo favorable, que no favorezcan a sus fieles. Esta solución ingeniosa tropieza con dificultades radicales: a) no tenemos indicio alguno de tales cultos en Ayalón y Gabaón; b) la tradición no pudo representar a Josué dirigiéndose a divinidades paganas; c) Gabaón no es una ciudad enemiga, sino que Josué combate en defensa suya.

El último ensayo sobre el tema es el de J. S. Holladay [127]. Su mismo título subraya que, en todos los intentos modernos de explicación (ex-

125 Cf. Hab 3,11: el sol y la luna permanecen, *'âmad*, en su alta morada.

126 J. Heller: ArOr 26 (1958) 653-655. La hipótesis ha sido recogida por J. Dus, *loc. cit.* en la nota 85.

127 J. S. Holladay, *The day(s) the Moon Stood Still:* JBL 87 (1968) 166-178.

cepto el de Heller) e incluso en la explicación del v. 13b, se olvida a la luna. Ahora bien, existen presagios astronómicos asirios para los días 14, 15 y 16 del mes, es decir, en torno al tiempo de la luna llena, en que la luna y el sol son visibles a la vez. Si los dos aparecen en el momento y el lugar que deben, todo marchará bien; pero si la luna va con retraso o desaparece demasiado pronto, todo saldrá mal. Estas ideas no estaban reservadas a los astrónomos de Babilonia, sino que también podían estar difundidas en Palestina; los campesinos de todos los países conocen refranes sobre la luna. Lo que pide Josué, o lo que él quiere conseguir mediante un conjuro, es que el sol, que está al este de Gabaón, y la luna, que se encuentra al oeste de Ayalón, se hallen en la posición que anuncia un desenlace favorable de la batalla; los dos últimos versos se limitan a constatar que así sucedió. Esta solución significaría un gran progreso y eliminaría todas las dificultades. Pero no se atiene lo suficiente al texto. Se puede concebir que Josué pida un presagio favorable: que el sol y la luna se encuentren en sus lugares respectivos en el momento preciso; pero el resultado es que *permanecen* allí hasta que se tomó venganza de los enemigos. En este sentido, ninguno de los textos asirios invocados constituye un paralelo. Nos volvemos a encontrar, pues, con todas las dificultades. Además, el redactor deuteronomista tampoco comprendió así las palabras en cuestión, sino que vio en ellas un milagro de primera magnitud, que «no hubo otro día semejante, ni antes ni después» (vv. 13b-14).

Renunciando a todas las explicaciones que preceden, nosotros diremos que, como hemos dicho acerca de la lluvia de granizo (v. 11), el pequeño poema de los vv. 12-14 es una expresión (en este caso poética) de la ayuda sobrenatural concedida a Israel. Compárese la narración en prosa de la salida de Egipto (Ex 14) con el cántico de Moisés (Ex 15), donde el hecho adquiere proporciones épicas; el relato en prosa de la batalla contra Sísara (Jue 4) con el cántico de Débora (Jue 5), según el cual «las estrellas combatieron desde lo alto de los cielos, combatieron contra Sísara desde sus caminos». En su deseo de exaltar a Yahvé, que «combatía por Israel» (v. 14b), el redactor de los vv. 13b-14 tomó esta poesía a la letra; añádase a ello el afán que se trasluce a lo largo del libro por exaltar a su héroe, Josué: fue ésta la única vez que obedeció Yahvé a la palabra de un hombre (v. 14a); para ponerlo de relieve, el redactor añadió a la introducción primitiva del poema estas palabras: «Josué se dirigió a Yahvé» (v. 12a).

De todas formas, el «milagro del sol» no pertenece a la historia. Queda, pues, el hecho de la batalla y la victoria. Se trata de un hecho real, pero no hay que exagerar su importancia, pues, como ya hemos dicho, esa victoria no está relacionada con una conquista del sur de Palestina por Josué; no significa siquiera una ampliación del territorio que tenía Israel más allá de los límites de la tetrápolis gabaonita. El texto no dice nada al respecto. La victoria aseguró, sin embargo, la posesión de ese territorio frente a una reacción cananea, y esto ya era importante.

VIII. El asentamiento en la montaña de Efraín

El libro de Josué pasa inmediatamente de la batalla de Gabaón (Jos 10) a la batalla en las aguas de Merón, en la Alta Galilea (Jos 11); por tanto, no dice nada sobre una conquista de toda la parte central de Palestina. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que el libro representa precisamente las tradiciones de las tribus de Palestina central: concluye con la narración de la asamblea de Siquén (Jos 24) y atribuye siempre el papel principal a Josué, que tiene su tierra y su tumba en la montaña de Efraín (Jos 24,30).

En la sección geográfica del libro existe, en cambio, una noticia que procede de fuentes antiguas y que fue insertada a continuación de la descripción de los territorios de Efraín y Manasés (Jos 17,14-18) [128]. Este breve pasaje yuxtapone dos versiones de una misma tradición. La más antigua es la de los vv. 16-18, donde la gente de la casa de José se queja de que no tiene espacio suficiente en la montaña y de que no puede extenderse por culpa de los cananeos, que poseen carros de hierro y son más fuertes. Josué les responde que la montaña está cubierta de arboleda y que les basta roturarla. Al contrario de lo que sucede en la versión más reciente (vv. 14-15) [129], no hay en esta tradición ninguna alusión a un desplazamiento hacia otra región. Se trata de la misma montaña en que están establecidos y en la que deben conseguir otras tierras cultivables mediante su trabajo. Es una colonización pacífica. Este aspecto queda subrayado por su voluntad expresa de no enfrentarse con los cananeos. El silencio de los relatos de la conquista y este episodio nos permiten concluir que la ocupación de Palestina central se realizó sin operaciones militares.

Este hecho se explica en parte por la geografía humana y en parte por la geografía política. En Palestina central hay que distinguir dos regiones: el macizo montañoso que se extiende hasta el sur de Siquén y que se llama «montaña de Efraín», y la zona más compleja, de colinas y valles, que va de Siquén a la llanura de Yezrael. La montaña de Efraín era una región de bosque y matorrales, y su desmonte se efectuó con lentitud. Para la construcción de la primera ciudadela de la época del Hierro en Tell el-Ful se empleó madera de ciprés y de pino; existían por entonces grandes árboles en los alrededores. Sin embargo, la restauración del segundo período del Hierro ya sólo utilizó el almendro. La historia de Jos 17 es un testimonio de ese desmonte. Por consiguiente, la montaña estaba en un principio muy poco habitada; las cartas de Amarna no mencionan ninguna ciudad entre Jerusalén y Ayalón, por

128 Cf., además de los comentarios, A. Alt, *Kleine Schriften* I, 147-148; E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) 141.

129 M. Noth, *Josua* ², 107, dice: en Transjordania, lo cual no es seguro; cf. E. Nielsen, *loc. cit.*; S. Mittmann, *Beiträge zur. Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Wiesbaden 1970) 209ss, 213ss, defiende la tesis de una colonización efraimita de Galaad.

el sur, y Siquén, por el norte. Esa montaña siguió estando poco poblada en la época israelita. Entre Betel y Siquén, la Biblia no cita más que dos ciudades de cierta importancia: Siló y Tapuj. La publicación final de las excavaciones de Siló [130] indica que este lugar recibió una ocupación importante en el Bronce Medio II; en cambio, el Bronce Reciente y el comienzo del Hierro están poco representados, y no existe rastro alguno de una destrucción que se pueda atribuir a los israelitas. Si es cierto que Tapuj estaba situada en Sheikh Abu Zarad, el asentamiento israelita no dejó aquí ninguna huella y debió de ser, por tanto, poco importante. A partir de Siquén, hacia el norte, se encuentran testimonios de la ocupación cananea en las cartas de Amarna y en la arqueología. Pero esto ya no es realmente la montaña de Efraín, sino que se baja hacia la llanura de Yezrael, donde se hallaba una concentración de ciudades cananeas que los israelitas no llegaron a conquistar: Yiblán, Betsán, Taanac, Meguido (cf. Jue 1,27).

Falta aludir a Siquén y su región. Se han excavado tres lugares importantes: Balata = Siquén, Tell el-Farah = Tirsa y Tell Dotán = Dotán. Siquén era una ciudad importante en las épocas del Bronce Medio y Reciente; entre mediados del siglo XVI y finales del XII, en tiempo de Abimelec (Jue 9), no sufrió ninguna destrucción de importancia. No hay ninguna destrucción que pueda atribuirse a la época de Josué. Las excavaciones de Dotán repiten la misma historia; existe concretamente una tumba que se utilizó sin interrupción desde ca. 1400 hasta 1100 a. C. La estratigrafía de Tell el-Farah no permite determinar con precisión cuándo fue destruida la ciudad cananea del Bronce Reciente y cuándo comenzó la ocupación israelita. Fuera de la lista de los reyes vencidos por Josué (Jos 12,9-24), no existe ninguna referencia a una conquista de esta región, y esa lista no puede ser utilizada por el historiador. En efecto, la primera parte reúne nombres de ciudades mencionadas en Jos 1-11; la segunda enumera ciudades que no aparecen en ningún relato de la conquista ni en el libro de Josué ni en ninguna otra parte; incluye además Taanac y Meguido, que no fueron conquistadas (cf. Jue 1). Tirsa es mencionada en último lugar, como si se la hubiera olvidado, mientras que Siquén y Dotán ni siquiera figuran en la lista. Según una hipótesis reciente, Jos 12 se habría servido, aparte de los relatos de la conquista (respecto a Jericó y Ay), de una lista de ciudades de la época de Salomón [131].

Sin embargo, respecto a Siquén existe un texto enigmático (Gn 48, 22) [132] fuera del libro de Josué. Según este texto, Israel, estando a punto de morir, habría dicho a José: «Yo te doy un *šekem* por encima (o además) de tus hermanos, el que saqué de las manos de los amorreos con mi espada y mi arco». El texto es antiguo. Está colocado inmediatamente antes del testamento de Jacob (Gn 49), antes de su muerte en Egipto; pero es el resto de otro testamento de Jacob, que va a morir (cf. v. 21) y cuya muerte se supone acaecida en la región de Siquén, donde se conservaba la tradición de Israel-Jacob y donde tendrá su sepultura José (Jos 24,32). La palabra *šekem* significa los dos hombros y es también el nombre que recibe la ciudad situada entre los dos «hombros» del monte Ebal y el Garizín. Dado que se emplea de forma explícita el adjetivo numeral, se puede traducir: *un* hombro, una pendiente de la montaña (cf. el empleo análogo de *kâtef*, «hombro»); sería una alusión a la tierra que había adquirido Jacob cerca de Siquén (Gn 33,19; Jos 24, 32). Cuando menos, hay que conceder que se juega con el nombre de la ciudad de Siquén. Se trata sin duda de esta ciudad y se puede traducir: «Te doy Siquén, como a uno que está por encima de sus hermanos» [133]; esto indicaría que se concedió una situación preferencial a José, lo cual está en consonancia con sus sueños descritos en Gn 37,5-10, que es también una tradición de la región de Dotán-Siquén (cf. Gn 37, 19-20). Pero esta tradición de una conquista de Siquén (o incluso de la ladera de la montaña vecina) es única. No puede ser un eco de Gn 34 y está en contradicción con Gn 33,19 = Jos 24,32, según los cuales Jacob *compra* su campo; además, Jos 24,12b parece tener noticia de esta alusión a una conquista por la espada y el arco y rechazarla. En un intento de conciliar estos textos, Nielsen propone entender que Jacob conquistó Siquén *a costa de* su espada y su arco, es decir, alquilándose como mercenario a los amorreos; pero al fin rechaza esta explicación. A. de Pury [134] se siente seducido por esta solución, ya que se ajusta a las costumbres de los apiru de la época de Amarna. Pero también él termina renunciando a ella, ya que el texto habla claramente de una conquista por las armas. Ni él ni Speiser hallan una explicación histórica al texto.

Existe, no obstante, una interpretación que concuerda con los otros textos, con el resto de la historia bíblica y con la arqueología. El texto supone que Siquén es una parte adicional y que, por tanto, el hecho es posterior al reparto de los territorios; no se refiere a Manasés, sino a José, que está por encima de sus hermanos; por consiguiente, supone que la «casa de José» es una entidad reconocida y tiene un predominio sobre las restantes tribus. Ello indica, como en seguida veremos, una situación posterior a la época de Josué. La Biblia no habla más que de una conquista de Siquén por los israelitas, la de Abimelec (Jue 9). La arqueología sólo aporta indicios de una destrucción de la ciudad durante todo este período, en el transcurso del siglo XII; hasta

[130] M. L. Buhl, S. Holm-Nielsen, *Shiloh. The Danish Excavations at Tall Sailūn Palestine, in 1926, 1929, 1932 and 1963* (Copenhague 1969).

[131] V. Fritz, *Die sogenannte Liste der besiegten Könige in Josua 12*: ZDPV 85 (1969) 136-161.

[132] Sobre este texto, además de los comentarios, cf. especialmente G. von Rad y E. Speiser; también E. Nielsen, *Shechem*, 283-286; H. Seebass, *Der Erzvater Israel*: BAZW 98 (1966) 27-28; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*: RB 76 (1969) 5-49, espec. 11-14.

[133] Así, Speiser, Seebass.

[134] *Loc. cit.* en la nota 132, 14.

esas fechas Siquén había sido una ciudad cananea. La tradición de Gn 48,22 refiere al antepasado Israel-Jacob lo que realizaron sus descendientes lejanos. A esto se objeta que este texto antiguo no puede referirse a un acontecimiento tan tardío. Yo me pregunto por qué. El texto puede ser una justificación de la acción violenta de Abimelec, aducida poco después de éste; se afirmaba que Siquén era una posesión israelita conseguida por derecho de conquista por el antepasado Jacob. Pero, anteriormente a esta acción de Abimelec, los israelitas ya estaban establecidos en la región de Siquén desde que se asentaron las tribus en Palestina; toda la historia de Abimelec, el hijo de Yerubaal y de una siquemita, indica que cananeos e israelitas vivían allí en una especie de simbiosis.

Esto nos hace desembocar en otro aspecto del asentamiento de las tribus en esta región: el de la geografía política. Tenemos algunos datos sobre la situación política de Siquén: para la época patriarcal en Gn 34, para el siglo XIV a. C. en las cartas de Amarna y para el final de la época de los Jueces en la historia de Abimelec. Según Gn 34, Siquén está habitada por los hivitas; la ciudad no tiene rey; Hamor es *nâśi*, «príncipe» (v. 2), probablemente un jefe elegido cuya autoridad está limitada por la de los vecinos de la ciudad (v. 20). En las cartas de Amarna [135] sólo se menciona una vez a Siquén (EA 289,22-23), al decir que un tal Labaya entregó el país de Siquén a los apiru. Según las otras cartas que fueron escritas por él o hablan de él, este Labaya mantiene efectivamente relaciones con los apiru; gracias a su ayuda, logró controlar todo el país, desde la llanura de Yezrael hasta las fronteras del reino de Jerusalén, es decir, toda la región que aquí nos interesa. Sus dos hijos siguen teniendo la misma autoridad [136]. No conocemos con exactitud la posición de este Labaya; no se le llama jamás rey de Siquén ni parece que nunca lo fuese. Es posible que también él sea un apiru y «el jefe de los apiru» de que habla una de esas cartas [137]. El hecho de que una buena parte del territorio que él controla estuviese cubierta de bosque aportaría un argumento en favor de la tesis de M. B. Rowton, según la cual los apiru eran «salteadores» [138]. En cuanto a las relaciones de Labaya con Siquén, H. Reviv [139] ha intentado demostrar que Labaya no era oriundo de Siquén y que ejercía allí su autoridad desde el exterior, en virtud de un acuerdo con los habitantes, los cuales conservaban la administración interior de su ciudad. Labaya sería el encargado de defenderlos y de ampliar su territorio.

[135] Las cartas relativas a Siquén y Labaya han sido reunidas y comentadas por E. F. Campbell, en G. E. Wright, *Shechem. The Biography of a Biblical City* (Nueva York-Toronto 1965) 191-207.

[136] A. Alt, *Kleine Schriften* I, 108-110; W. F. Albright, *The Amarna Letters from Palestine*, en CAH II, 20 (1966) 18-20.

[137] Publicada por Fr. Thureau-Dangin: RA 19 (1922) 106 = ANET 487.

[138] M. B. Rowton, *The Topografical Factor in the Hapiru Problem*, en *Studies in Honor of B. Landsberger* (Chicago 1965) 375-387.

[139] H. Reviv, *The Governement of Shechem in the El-Amarna Period and in the Days of Abimelech*: IEJ 16 (1966) 252-257; cf. *Regarding the History of the Territory of Shekhem in the El-Amarna Period*: «Tarbiz» 33 (1963-1964) 1-7 (en hebreo).

Esta situación es análoga a la que encontramos en la época de Abimelec (Jue 9). Es hijo de Yerubaal de Ofrá, pero su madre es una siquemita. No hay rey en Siquén; no obstante, el texto habla con frecuencia de los *ba 'alê Šekem*, «los señores de Siquén». Estos son quienes dan dinero a Abimelec para reclutar a «pícaros» (¿apiru?) y quienes le proclaman rey; pero Abimelec no reside en Siquén, sino que tiene allí un representante, Zebul, al que se denomina su *pâqid* o comisario (v. 28), o el jefe, *śár*, de Siquén (v. 30). Según el v. 28, Abimelec y Zebul están al servicio de los siquemitas, y de los vv. 2 y 17 se puede concluir que esta situación existía ya bajo el padre de Abimelec, Yerubaal de Ofrá; recuérdese además la dinastía de los «protectores» de Siquén, Labaya y sus hijos.

Añadamos un último detalle. En la época de Amarna, la montaña de Efraín era un centro de los apiru. La banda reclutada por Abimelec se parece a éstos. Bajo Saúl (1 Sm 14,21) existen *'ibrîm* = apiru en la montaña de Efraín, los cuales se alquilaron a los filisteos y se pasaron, después de la victoria de Saúl, a los israelitas.

Existen, pues, grandes semejanzas entre la situación de la época de Amarna y la de la época de los Jueces. Podemos suponer que las condiciones eran más o menos las mismas en el período intermedio, en que tuvo lugar el asentamiento de los israelitas. Contamos con un paralelo a este respecto: el acuerdo con los gabaonitas. También éstos son hivitas, como en Siquén; y no tienen rey, como aquí. Los gabaonitas hacen un acuerdo con Josué a cambio de que les garantice una protección militar, como es probable que lo hiciese Siquén, en el siglo XIV, con Labaya y como lo hará más tarde con Yerubaal y Abimelec. Es verdad que todo esto no implica que la situación fuese en los dos casos idéntica, pero sí análoga; cabe, pues, verosímilmente suponer que existió un acuerdo entre los israelitas y los siquemitas en virtud del cual conservaban éstos su autonomía al tiempo que mantenían relaciones de buena vecindad con Israel. Es lo que supone la asamblea, exclusivamente israelita, celebrada en Siquén (Jos 24): tiene lugar fuera de la ciudad, pero en sus cercanías.

IX. Origen de la tribu de Benjamín [140]

Las narraciones de Jos 1-9 se atribuyen a la tradición benjaminita. El relato de la batalla de Gabaón (Jos 10) e incluso ya el del acuerdo con los gabaonitas (Jos 9) pueden atribuirse a la tradición efraimita. Todo el territorio cuya ocupación hemos estudiado será posesión de las tribus

[140] Cf., sobre todo, K.-D. Schunck, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*: BZAW 86 (1963); H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*: BZAW 95 (1965) espec. 107-112.

de Benjamín, Efraín y Manasés. ¿Es posible reconstruir el origen de estas tribus?

El nombre de Benjamín se explica en Gn 35,18 como «hijo de la derecha», un nombre de buen augurio. Pero su sentido primitivo es «hijo del sur». Los textos de Mari, en el siglo XVIII a. C., nos han ofrecido un paralelo excelente: una tribu se llama «Hijo (escrito ideográficamente y con el signo de plural) de Yamina» (sur); otra recibe el nombre de «Hijo de Shimal» (norte). Estos nombres corresponden al lugar donde vivía cada uno de los dos grupos [141]. Por lo general, se reconoce que estos benjaminitas de Mari no tienen nada común con los israelitas, fuera del nombre.

Sin embargo, el nombre es interesante. Es posible que el grupo israelita ya se llamase así antes de asentarse en Palestina; pero es mucho más probable que recibiese su nombre en Palestina, pues vivió al sur del otro grupo que había entrado con él (Efraín), y éste tomó, como veremos, el nombre de la región donde se estableció. Esto supone que la tribu de Benjamín se constituyó como tal después de su asentamiento.

Las tradiciones bíblicas relativas a Benjamín van en este sentido. Benjamín es el último de los doce hijos de Jacob, el segundo y último hijo de Raquel. Es el único que nació en Palestina [142]. El relato de su nacimiento, que ocasiona la muerte de la madre (Gn 35,16-20 [E]), es totalmente distinto de las descripciones del nacimiento de sus hermanos. Además, su nacimiento está separado de los demás en el espacio y en el tiempo. Benjamín nace cuando Jacob se halla en camino hacia Efratá = Belén; Raquel fue enterrada en Ramá = Er-Ram, en la frontera entre Benjamín y Efraín (cf. 1 Sm 10,2; Jr 31,15). El nacimiento de José como último hijo que tuvo Jacob en Mesopotamia (Gn 30,24) marca el final de una historia, y el v. 25 es una conclusión. Al comienzo de la historia de José (Gn 37), el amor particular de su padre, sus sueños, todo ello indica que, en una forma de la tradición, José era el último hijo de Jacob. Benjamín se presenta, pues, como una tribu joven.

Si prescindimos del grupo de Judá, que se estableció, como hemos visto, de una manera especial, Benjamín es la tribu más meridional del grupo que ocupó Palestina central. Fue esta situación la que le dio su nombre. Mas esto no implica que los grupos que formaron esa tribu no viniesen del exterior, concretamente del este del Jordán, como afirma la tradición de Jos 1-9, ni supone tampoco que este grupo no constituyese cierta unidad antes de su entrada.

Pero estos elementos prebenjaminitas no habían atravesado solos el Jordán. Benjamín está estrechamente ligado a José: los dos son hijos de Raquel, están íntimamente unidos en la historia de José y sus hermanos en Egipto, e incluso sus territorios son vecinos. José y Benjamín entraron, pues, juntos en Canaán. Al decir esto no estamos, sin embargo, pensando en la «casa de José», que, según veremos, se formó más tarde, sino que nos referimos a uno solo de sus elementos, Efraín. Ya hemos visto cómo se mezclaban en Jos 1-10 las tradiciones benjaminitas y efraimitas y cómo se conservaban en dos santuarios: Guilgal en Benjamín y Betel en Efraín. En realidad, son tradiciones comunes a los dos grupos, los cuales no acabaron de diferenciarse hasta después de su asentamiento. Por consiguiente, no cabe siquiera preguntarse cómo se introdujo secundariamente la figura de Josué el efraimita en los relatos de Jos 1-10. Josué pertenece a la tradición primitiva, común, y es el jefe de los grupos que franquearon el Jordán; el papel que le atribuyen los relatos de Jos 1-10 es fundamentalmente histórico. La continuación de la historia de Benjamín pertenece al período de los Jueces.

[141] Sobre los benjaminitas de Mari, cf. esencialmente G. Dossin, *Benjaminites dans les Textes de Mari*, en *Mélanges Syriens... R. Dussaud* II (París 1939) 982-996; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 47-81.

[142] J. Muilenburg, *The Birth of Benjamin:* JBL 75 (1956) 194-201; J. A. Soggin, *Die Geburt Benjamins:* VT 11 (1961) 432-440.

X. La casa de José. Efraín-Manasés-Maquir

José es uno de los doce hijos de Jacob, los antepasados de las doce tribus; tiene dos hijos, Efraín y Manasés, y Maquir es hijo de Manasés. Este esquema genealógico de la *Biblia* parece compaginarse con la opinión clásica [143] según la cual una vieja tribu de José o una «casa de José» se dividió en dos tribus, Efraín y Manasés, uno de cuyos clanes era el de Maquir. Lo que hemos dicho sobre Maquir y Manasés, al referirnos al asentamiento en Transjordania, muestra que la situación no es tan simple. Existe un problema en torno a la «casa de José».

José es un nombre de persona, y no hay razón para dudar que lo llevase un personaje histórico. Ese nombre pudo ser después el nombre de una tribu, pero el hebreo no posee el gentilicio correspondiente, «josefita». Por otra parte, no se hace alusión a una «tribu de José», excepto en dos textos que son tardíos y sospechosos: Nm 13,11, donde «tribu de José» está en oposición a «tribu de Manasés» y, Nm 36,5, que habla de «la tribu de los hijos de José». Esta misma expresión, «hijos de José», se encuentra en una serie de textos recientes (Nm 1,10; 26,28; 34,23; 36,1 [todos ellos de P], y después 1 Cr 7,29). La redacción deuteronomista emplea esa expresión en varios lugares (Jos 14,4; 16,1ss; 17,14; 18,11; 24,32). Sin embargo, dos de ellos (Jos 14,4 y 16,4) ponen los «hijos de José» en el orden Manasés y Efraín, lo cual es un signo de antigüedad. No obstante, esto no significa que la expresión «hijos de José» sea primitiva. El pasaje de Jos 17,14-18, que ya hemos estudiado, es instructivo a este respecto. Hemos dicho que los vv. 14-15 eran una versión más reciente de los vv. 16-18. Ahora bien, el v. 14 dice «los hijos de José», y el v. 17 habla de la «casa de José» («Efraín y Manasés»; lo que sigue es una adición). Al comienzo del v. 16, la expresión «hijos de

[143] Sólo dos nombres: Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) 287-293, 510; M. Noth, *Geschichte*, 60-62.

José» debe corregirse con M. Noth o es un lazo de unión con los vv. 14-15 introducido por el redactor. La expresión «casa de José» vuelve a aparecer en Jos 18,5, en un pasaje redaccionalmente heterogéneo.

De todas formas, la expresión «casa de José» se encuentra principalmente en textos antiguos (Jos 1,22-23.35; 2 Sm 19,21); en este último pasaje es probable que se deba traducir «antes de toda la casa de José», mejor que «el primero de la casa de José», puesto que Semeí es un benjaminita. Posteriormente aparece en 1 Re 11,28, donde se dice que el efraimita Jeroboán fue puesto al frente de los trabajadores forzados de la casa de José [144]. La expresión «casa de José» es anterior a las expresiones «hijos de José» o «tribu de José»; pero no nos permite remontarnos más allá de comienzos de la monarquía (redacción de Jue 1,22-23). En aquella época, «casa de José» es paralela a «casa de Judá». Esta última aparece por primera vez, y con insistencia, en el relato de la elección de David como rey de Hebrón (2 Sm 2,7.10.11). Este nombre significa el término de una evolución que ya hemos descrito y designa el conjunto de los grupos integrados en la tribu de Judá o por ella asimilados. Resulta, pues, razonable concluir que la «casa de José» se constituyó por la misma época y de la misma manera que la casa de Judá mediante la unión de grupos primero independientes. No se halla en el origen de una historia, sino en su término.

1. *La casa de José en las sentencias sobre las tribus*

Esta historia se refleja en los tres fragmentos poéticos acerca de las tribus [145].

a) *El testamento de Jacob* (Gn 49).—La sección consagrada a José (vv. 22-26) es tan larga como la reservada a Judá (vv. 8-12) y mucho más larga que la dedicada a cualquier otra tribu. Tiene un carácter de bendición mucho más claro que en el caso de Judá. Resulta difícil distinguir en ella varios estratos, como hace H. J. Zobel, Mientras de Judá se dice que sus hermanos se inclinarán ante él y que él llevará el cetro, de José se dice que las bendiciones de la tierra fértil vendrán sobre él y que él será separado, consagrado *(nazîr)*, entre sus hermanos (vv. 25-26). Esta preeminencia se debe a la victoria que Dios le concedió sobre sus enemigos, sobre los arqueros que le atacaron (vv. 23-24); supone, pues, como fecha más cercana el final del período de los Jueces, después de la guerra dirigida por Efraín contra Benjamín (Jue 19-21). El oráculo sobre Judá supone como fecha más próxima el reinado de David, pues no creo que sea necesario descender hasta el de Salomón. Ya hemos visto que fue a comienzos de la monarquía cuando comenzaron a aparecer las expresiones «casa de José» y «casa de Judá». En Gn 49 no se alude a Efraín y Manasés.

[144] Sobre estos textos, cf. E. Täubler, *Biblische Studien* (1958) 197-200.
[145] H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*: BZAW 95 (1965) 112-126.

b) *Las bendiciones de Moisés* (Dt 33,13-17).—Es la bendición más larga de todas y se parece mucho a la de Gn 49: la bendición de la tierra, José *nazîr* entre sus hermanos, su cuerno golpea a los pueblos. La situación histórica no puede ser muy diferente de la de Gn 49; por tanto, su fecha más cercana sería el final del período de los Jueces. En efecto, los vv. 13-16 sólo hablan de José; el v. 17 es una adición que dice: «Tales son las miríadas de Efraín, tales son los millares de Manasés». Es cierto que se mencionan aquí los dos elementos de la «casa de José», de los que no hablaba Gn 49; pero la preferencia se da a Efraín, siendo que Manasés era el primogénito. Esta adición refleja el cambio expresado de otra forma en Gn 48; pero sobre esto volveremos más adelante.

c) *El cántico de Débora* (Jue 5,14).—Literariamente, es éste el texto más antiguo con que contamos. No menciona a José ni a Manasés. Trata, en cambio, de Efraín, al que vincula Benjamín, y de Maquir. Manasés no ha ocupado todavía el puesto de Maquir, y la casa de José no está aún constituida.

A este esquema podemos añadir algunos rasgos. Hemos visto que la ocupación descrita en Jos 1-10 había sido efectuada por los grupos de Benjamín-Efraín y que Benjamín no había tomado su nombre como tribu constituida hasta después de su asentamiento en el sur del territorio conquistado. Sucede otro tanto con Efraín. Según su forma, no es un nombre personal, sino que era originalmente un nombre geográfico [146]; si Judá recibió su nombre de la montaña de Judá, Efraín lo recibió de la montaña de Efraín. Este nombre puede designar todo el macizo montañoso de Palestina central (1 Re 4,8; Jos 20,7; 21,21). Pero en un principio debió de tener un alcance más restringido. En efecto, el alto de Baal Jasor = G. Asur, nueve kilómetros al nordeste de Betel, se encuentra, según 2 Sm 13,23, «cerca de Efraín»; este nombre significa un lugar preciso, probablemente un pueblo que se propone localizar cerca de Ain Samiyeh, cinco kilómetros al nordeste de Taibeh [147]. Aquí estaría situada la región del Efraín primitivo, del que tomaron el nombre los efraimitas; el nombre geográfico se habría extendido, al mismo tiempo que ellos, a todo el macizo montañoso.

En cuanto a Manasés, seguramente es un nombre personal. Como nombre de tribu, aparece por primera vez en la historia de Gedeón (Jue 6,15), donde se dice que el clan de Gedeón es el más débil de los clanes de Manasés. Por desgracia, no conocemos a punto fijo la localización de Ofrá, patria de Gedeón. La opinión corriente es localizarla en Taibeh, 11 kilómetros al norte de Betsán; pero últimamente se ha propuesto situarla en Affuleh, en la llanura de Yezrael. En ambos casos nos encontramos lejos de la montaña de Efraín e incluso de Siquén, que

[146] M. Noth, *Geschichte*, 60; E. Täubler, *Biblische Studien*, 177-187.
[147] H. Seebass, *Ephraim in 2 Sam XIII 23*: VT 14 (1964) 497-500, piensa que Efraín designa un territorio y no un pueblo; esto es menos verosímil, pero no tiene importancia en nuestro caso.

corresponderá a Manasés en el reparto de los territorios y que está cerca de su frontera meridional. No sabemos nada exacto sobre el origen y la historia antigua de la tribu de Manasés, de suerte que sólo podemos formular hipótesis.

2. *Efraín y Manasés en Gn 48*

Tomaremos como punto de partida Gn 48, donde Jacob, moribundo, adopta y bendice a los dos hijos de José: Efraín y Manasés [148]. Los vv. 3-7 de este relato pertenecen con seguridad a P; el resto es una combinación de dos tradiciones, pues existen dos bendiciones de los hijos de José (vv. 15-16 y 20). Hay aquí elementos de J y E; no es posible, sin embargo, distribuir el conjunto del relato entre esas dos fuentes. Por los demás, parece que el episodio de Gn 48 es un elemento adicional de la historia de José; no es la continuación de Gn 47,29-31 [149]. En cuanto al fondo, hay que distinguir dos elementos: la adopción de los hijos de José por parte de Jacob-Israel y la preferencia concedida a Efraín sobre Manasés, que era el primogénito.

a) *La adopción* [150] se formula de manera explícita en los vv. 5-6, donde se dice que Efraín y Manasés serán hijos para Jacob con el mismo título que Rubén y Simeón; los otros hijos de José serán para éste. Es una fórmula declarativa de adopción y pertenece a P. Pero también las fuentes antiguas vienen a decir prácticamente lo mismo en el v. 12, al declarar que José recoge a sus dos hijos, que había colocado antes sobre las rodillas de su padre. También éste es un rito de adopción del que aduce varios ejemplos la Biblia. Los hijos de Bala nacerán sobre las rodillas de Raquel y serán suyos (Gn 30,3); los hijos de Maquir, hijo de Manasés, «nacieron sobre las rodillas de José» (Gn 50,23); Noemí adopta a su nieto, el hijo de Rut, poniéndolo sobre sus rodillas o en su seno (Rut 4,16). En la bendición del v. 16, el deseo de «que perviva en ellos mi nombre» es otra fórmula de adopción. En el derecho babilónico se encuentran fórmulas paralelas a ésta; pero se trata, en este caso, de la adopción de una persona extraña a la familia. Por el contrario, en los ejemplos del Antiguo Testamento que acabamos de citar se trata siempre de una adopción intrafamiliar, de un abuelo (o una abuela) que adopta a su nieto. Actualmente ya tenemos un paralelo exacto en Ugarit,

148 Cf. O. Kaiser, *Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte:* VT 10 (1960) 1-15; E. C. Kingsbury, *He set Ephraim Before Manasseh:* HUCA 38 (1967) 129-136.

149 A. Jepsen: «Wiss-Zeitschr. d. K. Marx-Univ. Leipzig» 3 (1953-1954) 141.

150 A propósito de Efraín y Manasés y de los casos que vamos a relacionar con ellos, cf. H. Donner, *Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte:* OrAnt 8 (1969) 87-119, espec. 108-109, niega que se trate de una «adopción» y prefiere hablar de una «legitimación», con las consecuencias que ésta lleva consigo en el derecho familiar. En efecto, el beneficiario es un descendiente en línea directa. También yo había dicho que no se trataba de una adopción en sentido estricto *(Institutions* I, 85-87); pero, una vez hecha esta reserva, no veo gran inconveniente en conservar la palabra.

donde un hombre adopta al hijo de su hija como hijo propio y le lega todos sus bienes [151].

Conforme a las reglas jurídicas del antiguo Oriente, Efraín y Manasés, al ser así adoptados por Jacob, adquieren los mismos derechos que los otros hijos suyos. Traducido a la historia de las tribus, esto significa que las tribus de Efraín y Manasés fueron reconocidas como tribus israelitas con plenitud de derechos, lo cual supone que antes no lo eran. La explicación clásica [152] consiste en decir que había que conservar a toda costa el número de doce tribus (los doce hijos de Jacob) y que, por tanto, al dejar Leví de ser una tribu política se dividió en dos la tribu de José. Nosotros probaremos, sin embargo, que hay que revisar las opiniones corrientes sobre el sistema de las doce tribus. Por otra parte, ya hemos visto que la «tribu de José» sólo aparecía en dos textos tardíos. Esa explicación es, pues, insuficiente.

Hay que preguntarse si esta adopción de Efraín y Manasés por Jacob no significará que esos dos grupos no tenían en un principio nada que ver con los grupos de Jacob. ¿No implicará esto que José no era jacobita? El problema hay que abordarlo, pero no se le puede dar una respuesta directa, sino que hay que enfocarlo desde distintas perspectivas.

1) *José como primogénito.*—Ya hemos visto que una tradición consideraba a José como el último de los hijos de Jacob y desconocía a Benjamín. Existen, en cambio, otros textos que conceden a José la posición e incluso el título de primogénito.

Según 1 Cr 5,1-2, Rubén era el primogénito; pero, después de su incesto, el derecho de primogenitura pasó a los hijos de José, hijo de Israel; es cierto que la preeminencia correspondió a Judá y que un príncipe, David, salió de éste, pero el derecho de primogenitura pertenecía a José. Según el texto de Gn 48,22, del que ya nos hemos servido, José recibe Siquén como una parte más que sus hermanos. ¿Significa esto simplemente que, como nosotros hemos admitido, Siquén se hizo israelita más tarde, o implica que José recibió el trato preferencial del hijo mayor, al que, según las leyes del antiguo Oriente y Dt 21,17, corresponde una parte doble de la herencia? [153] En este caso, los textos de 1 Cr 5 y Gn 48 podrían significar únicamente esta preferencia, símbolo de la preponderancia que alcanzó la casa de José en Israel; pero también podrían ser una expresión del tema bíblico según el cual el hijo menor es preferido al mayor, como sucede con Abel respecto a Caín y con Jacob respecto a Esaú, y como sucede en la historia de José, según revelan sus sueños y las disputas con sus hermanos (Gn 37).

151 Cf. I. Mendelsohn, *A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh:* IEJ 9 (1959) 180-83; F. Vattioni, *L'adozione di Efraim e di Manasse e Ugarit:* «Rivista Biblica» 8 (1960) 69-70.

152 Esta es la explicación tanto de M. Noth, *Geschichte,* 83, como de J. Bright, *History,* 143.

153 I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son:* BASOR 156 (diciembre 1959) 38-40.

Aún hay otros textos que debemos tener en cuenta. En Gn 46,4 (E), Dios anuncia a Jacob que José será quien le cierre los ojos. Según Gn 47, 29-31 (J), Jacob, moribundo, llamará a José para confiarle sus últimas voluntades, a saber, los privilegios del hijo mayor. Existen, finalmente, el oscuro texto de Dt 33,17a, en la bendición de José. El hebreo se puede traducir: «el primogénito de su toro (expresión de la fuerza viril), la gloria está en él» o «su toro primogénito...», viendo en ello una alusión a Efraín, que sería objeto del versículo siguiente. Pero en realidad el oráculo se dirige a José, mientras que Efraín y Manasés no se mencionan hasta el final del versículo. Sin embargo, ninguna de las versiones lleva el pronombre posesivo, sino que ponen «primogénito toro» o «primogénito del toro». Cabe dudar en la elección, pero en ambos casos se trata de una apelación de José.

Ninguno de estos textos es por sí solo decisivo. No obstante, esa confluencia de textos, procedentes de fuentes distintas, parece indicar que existió una tradición según la cual José era considerado como primogénito. Pero primogénito, ¿de quién?

2) *Raquel-Lía.*—Efectivamente, José es el primogénito de Raquel, la cual tendrá a continuación a Benjamín y morirá. Pero esto no tiene interés directo para nosotros, ya que la primogenitura va vinculada a la descendencia del padre. Debemos, no obstante, detenernos en esa línea materna. Según Gn 30, la otra mujer de Jacob, Lía, tuvo seis hijos: primero, Rubén, Simeón, Leví y Judá, y después de cierto tiempo, Isacar y Zabulón. Los otros cuatro hijos de Jacob se reparten entre las dos esclavas de Raquel y de Lía. Tomando como base este cuadro genealógico, los críticos modernos hablan del grupo de Lía y del grupo de Raquel, de las tribus de Lía y de las tribus de Raquel. Pero no están de acuerdo acerca del valor de esta agrupación. Por no aludir más que a dos opiniones recientes y opuestas [154], S. Mowinckel estima que ese reparto de las doce tribus entre las mujeres y concubinas de Jacob no tiene ningún significado histórico; ese reparto es posterior al establecimiento de las tribus en Palestina y es el resultado de una mezcla de tradiciones diversas, de circunstancias prácticas (los territorios ocupados) y de teoría política. Por el contrario, O. Eissfeldt ve en la agrupación de Rubén, Simeón, Leví y Judá, por una parte (Lía), y de José y Benjamín, por otra (Raquel), el reflejo de situaciones históricas: existieron dos grupos que tuvieron historias diferentes, uno de Jacob-Lía y otro de Jacob-Raquel.

3) *Israel-Raquel.*—De hecho, resulta difícil admitir que la distinción entre el grupo de Lía y el de Raquel no cuente con ningún fundamento histórico. Cabe, pues, dar un paso adelante. El antepasado de las doce tribus lleva un doble nombre, Jacob e Israel [155]. En Gn 32,29 se sitúa el cambio de nombre en Transjordania; pero este episodio parece constituir un elemento secundario en la escena de la lucha entre Jacob y el genio del Yaboc. Gn 35,9-13 vincula dicho cambio a la aparición de Dios en Betel.

A pesar de este cambio, los nombres de Jacob e Israel siguen empleándose, casi en la misma proporción, en la continuación del Génesis, y la atribución de Jacob a la fuente elohísta y de Israel a la yahvista parece ser arbitraria. Es más importante señalar que Israel se encuentra con mayor frecuencia en la historia de José, especialmente en el capítulo del Génesis de que estamos tratando (siete veces Israel frente a una vez Jacob). Así, pues, el nombre de Israel aparece especialmente vinculado a la tradición sobre José y a su «casa». También está vinculado a Siquén. Allí es donde «Jacob» erige un altar a El, Dios de Israel (Gn 33,20: la primera vez que se menciona el nombre después de Gn 32,29; donde ya hemos dicho que probablemente es secundario; poco después tenemos el «cambio» del nombre de Jacob: Gn 35,10); en Siquén es también donde transmite Josué las palabras de Yahvé, «Dios de Israel» (Jos 24,2); finalmente, en la región de Siquén es donde comienza la historia de José (Gn 37). El nombre de Israel quedará vinculado a Palestina central —tal es el caso bajo Saúl—y posteriormente se empleará en contraposición a Judá.

Jacob e Israel son dos nombres personales. El hecho de que se atribuyan ambos al mismo individuo indica que se fundieron dos tradiciones, al principio independientes: una que conocía un antepasado Jacob, y otra, un antepasado Israel. Varios trabajos recientes [156] parecen haber demostrado la existencia de esta tradición distinta sobre un patriarca Israel. Está vinculada a la región ocupada por la «casa de José». En esta misma región sitúa la tradición el nacimiento de Benjamín y la tumba de su madre, Raquel. Más que de un grupo Jacob-Israel (como hace Eissfeldt), habría que hablar de un grupo Israel-Raquel, al lado de un grupo Jacob-Lía. En esta tradición, José era el primogénito de Israel y Raquel, lo cual justifica los textos arriba estudiados.

De esta forma, el cambio del nombre de Jacob por el de Israel y la adopción por Jacob de Efraín y Manasés, hijos de José y nietos de Raquel (y de Israel), representarían la fusión de las tradiciones, es decir, la asociación de grupos originariamente independientes.

4) *José y Maquir.*—Quizá sea posible remontarse aún más en las tradiciones sobre José. El comienzo de su historia tiene lugar en la región de Siquén-Dotán. En esta región hemos situado nosotros la residencia primitiva de Maquir, que era un grupo importante en la época de Débora. Se ha explicado el nombre de Maquir, el «vendido», como si indicara una situación de mercenarios al servicio de Canaán o Egipto.

[154] S. Mowinckel, *Rahelstämme und Leastämme*, en *Von Ugarit nach Qumran*: BZAW 77 (1958) 129-150; O. Eissfeldt, *Jakob-Lea und Jakob-Rahel*, en *Gottes Wort und Gottes Land* (Gotinga 1965) 50-55 = *Kleine Schriften* IV, 170-175.

[155] Cf. *supra*, pp. 176-177.

[156] V. Maag, *Der Hirte Israels*: «Schweizerische Theologische Umschau» 28 (1958) 2-28; sobre todo, H. Seebass, *Der Erzvater Israel*: BZAW 98 (1966) espec. 1-5, 25-34; A. de Pury, *Genèse XXXIV et l'histoire*: RB 76 (1969) 5-49, espec. 39-48.

Pero la tradición pudo dar otra explicación del nombre. ¿No se consideraban los maquiritas o «vendidos» (una fracción del antiguo grupo de Israel) como los descendientes de José, que había sido «vendido» en Egipto? [157] Este Israel primitivo podría ser el que se menciona en la estela de Merneptah.

b) *Efraín antes de Manasés.*—El segundo elemento de Gn 48 es la preeminencia que concede la bendición de Jacob a Efraín sobre su hermano mayor, Manasés. Es indudable que este relato refleja un cambio en la situación relativa de los dos grupos. Según un estudio reciente [158], se trataría de un predominio cultual, adquirido por Efraín gracias al traslado del santuario central de las tribus de Siquén a Betel, durante el período de los Jueces. Pero es preferible la opinión común, que ve en ello la expresión de un predominio político. Es cierto que Efraín poseía ese predominio a comienzos de la monarquía. En efecto, después de la muerte de Saúl, Abner estableció a su hijo Isbaal «sobre Galaad, los aseritas, Yezrael, Efraín, Benjamín, y sobre todo Israel» (2 Sm 2,9). Yezrael representa una parte del territorio de Manasés. Efraín engloba el resto de este territorio, y la «montaña de Efraín» se extiende entonces hasta la llanura de Yezrael. Esta montaña de Efraín, en sentido amplio, constituirá la primera prefectura de Salomón (1 Re 4,8), y Siquén, ciudad de Manasés, está, según se dice en 1 Re 12,25, en la montaña de Efraín. En Oseas no se menciona nunca a Manasés; en cambio, se menciona veintisiete veces a Efraín, bien en paralelismo con Israel (Os 5, 3.5; 6,10; 10,11), bien para designar el reino del norte en su conjunto, en contraposición con el reino de Judá (Os 4,17; 5,10-13; 8,14). Por consiguiente, a partir del comienzo de la monarquía, Manasés ya no desempeña ningún papel político. Pero hay que remontarse más lejos; concretamente, para justificar Gn 48, hay que demostrar que Efraín destituyó a Manasés del primer puesto que poseía.

1) *Manasés, primogénito de José.*—La preeminencia de Manasés se expresa en la genealogía. José tiene de su matrimonio con la egipcia Asenat, primero, a Manasés, y después, a Efraín (Gn 41,50-51 [JE]; cf. Gn 46,20 [P]). Al parecer, tuvo posteriormente otros hijos, de los que no se sabe nada (Gn 48,6 [P]). Esta primogenitura de Manasés es recordada en la división del territorio (Jos 17,1), y alguna vez se citan las dos tribus en el orden Manasés-Efraín (Jos 14,4; 16,4), a pesar de que el territorio de Efraín (Jos 16,5s) se describe antes del de Manasés (Jos 17,7s) [159]. En los dos contextos (Jos 16,9 y 17,9) se habla de ciudades que se encuentran en Manasés, pero que pertenecen a Efraín. Es evidente que el redactor se vio en aprietos para conciliar los datos de

[157] Cf. vol. I, pp. 303-304 y *supra*, 144.
[158] E. C. Kingsbury, *loc. cit.* en la nota 148.
[159] K. Elliger: ZDPV 53 (1930) 267, piensa que el documento antiguo seguía el orden Manasés-Efraín.

sus documentos, por representar éstos situaciones de épocas diferentes [160].

Uno de dichos documentos seguía el orden Manasés-Efraín, que es también el orden que sigue el censo de las tribus en Nm 26,28-37. Al contrario, el censo de Nm 1,32-35 pone a Efraín en primer término. La comparación de las cifras resulta instructiva: Manasés baja de 52.700 habitantes que tiene en Nm 26 a 32.200 que cuenta en Nm 1, mientras que Efraín sube de 32.500 habitantes a 40.500. Cualquiera que sea la interpretación que se dé de estas cifras [161], indican una inversión de la situación a favor de Efraín. La lista de Nm 26 representa una situación más antigua que Nm 1 [162].

2) *Manasés-Maquir.*—Pero este predominio de Manasés no es la situación original. En el tercer cuarto del siglo XII a.C., el cántico de Débora (Jue 5) no conoce a Manasés, mientras que cita a Maquir, el cual debe de ser un grupo poderoso. Ya hemos visto que Maquir pasó seguidamente a Transjordania, Manasés ocupó su puesto al oeste, bien porque forzase a Maquir a emigrar, bien porque Manasés fuese un grupo de Maquir que se quedó en el oeste y evolucionó [163]. Esta segunda hipótesis nos parece más verosímil. Lo cierto es que Manasés ocupó el puesto de Maquir y que esto se expresó en una relación genealógica, según la cual Manasés es el padre de Maquir.

A partir de entonces es cuando Manasés adquiere su importancia. Manasés desempeña la función principal bajo Gedeón-Yerubaal (Jue 6-8). Es éste un manasita de Ofrá, que, en su lucha contra Madián, llama a «todo Manasés, Aser, Zabulón, Neftalí» (Jue 6,35) y reúne a «las gentes de Neftalí, Aser, y todo Manasés» (Jue 7,23); después de su victoria, se le brinda la realeza, pero él la rehúsa. Ya hemos dicho, al referirnos a la historia de Siquén, que ejercía un control sobre toda la región. Este predominio de Manasés se mantiene bajo su hijo Abimelec (Jue 9) y durante el conato fallido de una realeza. Este fracaso señala quizá el declive de Manasés.

3) *El ascenso de Efraín.*—En la historia de Gedeón, Efraín aparece subordinado a Manasés. Gedeón es quien encomienda a los efraimitas una misión especial contra Madián y a quien ellos entregan las cabezas de los reyes vencidos (Jue 7,24-25). Pero los efraimitas soportan mal este puesto de segundo orden; por eso reprochan a Gedeón que

[160] M. Noth: ZDPV 58 (1935) 203-208, da una explicación fundada sobre la anterioridad de la «casa de José» sobre las tribus que se fueron diferenciando de ella. Nosotros hemos rechazado esta teoría.
[161] Cf. el ensayo de G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*: JBL 77 (1958) 52-66.
[162] Así, M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 23-25. Sin embargo, en su comentario a los Números (ATD; 1966) 177, se inclina por la solución contraria. G. Mendenhall considera también Nm 1 como el más antiguo, pero reconoce que las cifras de Manasés ofrecen dificultad.
[163] Cf. *supra*, p. 115.

no los haya llamado desde el principio a participar plenamente en la campaña (Jue 8,1-3). Las mismas pretensiones de Efraín se manifiestan bajo Jefté (Jue 12,1-6): se le quejan de que no les llamase a luchar contra los amonitas, lo cual provoca una guerra entre los galaaditas y los efraimitas, en la que éstos resultan vencidos.

Pese a ello, Efraín termina consiguiendo su superioridad, como lo manifiesta el hecho de que el nombre de Efraín se extendiera a una parte del territorio de Manasés y los efraimitas llegaron a poseer algunas ciudades en Manasés. Desde ese momento cabe hablar de las miríadas de Efraín frente a los millares de Manasés (Dt 33,17), y el orden Efraín-Manasés se impone en la lista de las tribus. En la guerra contra Benjamín (Jue 19-21), Efraín desempeña el papel principal. Si las tribus empuñan las armas, es por vengar a un levita de Efraín; cuando se reúnen para prepararse al ataque, lo hacen en un santuario de Efraín, en Betel. El predominio de Efraín cuenta finalmente con una base sólida cuando se funda el santuario de Siló y entra en acción Samuel.

3. *Conclusión*

Aunque no sin reservas, yo propondría las conclusiones siguientes sobre la constitución de la casa de José.

— José es originariamente un héroe de Maquir.

— Cuando Maquir fue sustituido por Manasés, la tradición de José se convirtió en una tradición manasita [164]. Manasés pasó entonces a ser el primogénito de José, y se dice que éste adoptó a los hijos de Maquir, hijo de Manasés (Gn 50,23 [E]). Esto representa una integración análoga a la de Efraín y Manasés, hijos de José, por parte de Jacob.

— Cuando Efraín logró el predominio sobre Manasés y se extendió a expensas suyas, la tradición de José se hizo común a Efraín y Manasés. Este cambio de situación se expresa en Gn 48.

— En este momento fue cuando se comenzó a hablar de una «casa de José» en los textos antiguos (Jos 17,17; Jue 1,22-23.35) y posteriormente en 2 Sm 19,21. Esa casa comprende a Maquir-Manasés y Efraín, y sus miembros se llaman entonces «hijos de José».

[164] Así, A. Jepsen, *Hom. Alt* (citado en la nota 149) 142.

CAPÍTULO V

ASENTAMIENTO EN EL NORTE. ASER, NEFTALI, ZABULON, ISACAR

I. LA BATALLA DE LAS AGUAS DE MERÓN Y LA TOMA DE JASOR (JOS 11)

1. *Crítica literaria*

Jos 11 está construido como un paralelo de Jos 10:

Jos 11,1-5: Yabín, rey de Jasor, se pone a la cabeza de una coalición de los reyes del norte para combatir a Israel.	Jos 10,1-5: coalición de los reyes cananeos del sur para combatir a Gabaón, aliado de Israel.
6: Yahvé dice a Josué: «No los temas...»	8: Yahvé dice a Josué: «No los temas...»
7-9: atacados por sorpresa, los reyes son derrotados en las aguas de Merón.	9-11: atacados por sorpresa, los reyes son derrotados en Gabaón y en la bajada de Bejorón.
10-15: toma de Jasor y otras ciudades.	28-39: toma de las ciudades del sur (tras la inserción del texto sobre la detención del sol y la tradición sobre Maqueda, 12-27).
16-20: resumen de la conquista, que incluye ahora el sur y el norte.	40-42: resumen de la conquista del sur.

Este paralelismo no es casual y está acentuado por el empleo de las mismas fórmulas. Presenta la conquista de todo el norte y de todo el sur como dos expediciones de Josué al frente de todo Israel. Esta composición se debe al «compilador» predeuteronomista. El redactor deuteronomista hizo algunas adiciones, en concreto la lista de los antiguos habitantes de Canaán (v. 3), tomada de otra parte (cf. Jos 9,1; 12,8, etc.), incluidos de los jebuseos de Jerusalén, que no vienen al caso.

2. *Exégesis*

Así como Jos 10 contiene un núcleo histórico sólido, la batalla de Gabaón, también Jos 11 conserva el recuerdo de un acontecimiento histórico, la victoria de las aguas de Merón. Pero hay que averiguar cuándo tuvo lugar y quién la ganó.

El relato nos transporta a un marco geográfico distinto. Las aguas de Merón, donde se libró la batalla, no son, como se creyó antaño, las del lago Hulé, sino la fuente o fuentes de que dependía la ciudad de

Merón. También se habla de las «aguas de Meguido» (Jue 5,19), de las «aguas de Neftoj» (Jos 15,9), de las «aguas de Nimrín» (Is 15,6; Jr 48,34). Esta ciudad de Merón se menciona en las listas geográficas egipcias bajo Tutmosis III y bajo Ramsés II, y en el relato de la campaña de Teglatfalasar III a Galilea, en 733-732. Suele localizarse en Meirún, al pie del G. Germak; pero este lugar no es anterior a la época helenística. Y. Aharoni [1] ha identificado el nombre con el de G. Marún o Marún er-Ras y ha propuesto situarla en Tell el-Khureibeh, unos 15 kilómetros al oeste de Jasor. En efecto, este lugar posee cerámica del Bronce Reciente y, por otra parte, ocupa una buena posición estratégica, en un nudo de caminos y en una altiplanicie que permitía el movimiento de la caballería, punto en que insiste el relato (Jos 11,4.6.9). Una vez vencidos, los enemigos se dan a la fuga por la meseta, en dirección de Sidón por el noroeste y hacia el valle de Mispá por el nordeste; este valle puede ser la depresión de Merg Ayún, pero el detalle es difícil de avalar [2]. Aparte de Merón, el otro punto geográfico importante es Jasor, que es ciertamente Tell el-Qedah, al suroeste del lago Hulé. Este lugar está ya excavado; volveremos después a referirnos a él.

Jos 11,1 señala expresamente como adversarios de los israelitas a Yabín, rey de Jasor, y a Yobab, rey de Madón. Este último lugar ha sido localizado, sin razón suficiente, en Qarn Hattim, en cuyas cercanías se encuentra un Kh. Midyán. Pero Madón sólo aparece en este pasaje y en la lista de Jos 12,19, en la que falta en el griego; por consiguiente, es muy probable que haya que preferir la lectura del griego, que pone en este caso Merón. El texto añade los reyes de Simerón (*Sim'ón*, griego) y de Acsaf, pero sin dar sus nombres; a continuación, menciona de forma imprecisa a los reyes de la Montaña al norte, de la llanura que está frente a Genesaret, de la Tierra Baja y de la región de Dor. Estas referencias pudieran ser una simple expansión redaccional del texto primitivo, el cual sólo citaba a los reyes de Jasor y de Merón, mencionándolos por sus nombres; los reyes de Simerón y de Acsaf podrían proceder de la lista de los reyes vencidos (Jos 12,19). Estas noticias podrían provenir también de la tradición, pues veremos que la arqueología y los textos extrabíblicos apoyan la afirmación del v. 10, de que «Jasor estaba a la cabeza de todos estos reinos».

La alusión a los carros y caballos (vv. 4.6.9) es interesante. Es el único lugar en que aparecen en un relato de guerra del libro de Josué; su presencia se contrapone a la afirmación de que los israelitas no pudieron hacer frente a los carros de los cananeos (Jos 17,16; Jue 1,19). Este dato debe pertenecer a la tradición antigua.

[1] Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee* (Jerusalén 1957) 95-97 (en hebreo); *The Land of the Bible*, 206.

[2] Sobre esto y especialmente sobre Misrepot Máyim, cf. N. H. Tur-Sinai: BIES 24 (1960) 33-35; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 215-216.

No hay razón alguna para buscar bajo este relato dos etiologías, una para explicar la batalla y la otra para explicar las ruinas de Jasor [3]. Nos encontramos aquí con un acontecimiento histórico, que debemos esforzarnos por esclarecer.

II. Relaciones entre Jos 11 y Jue 4-5

El problema se centra en las relaciones entre la batalla de las aguas de Merón (Jos 11) y la de las aguas de Meguido (Jue 4-5). En ambos casos, el principal adversario de los israelitas es Yabín, rey de Jasor. En Jos 11 actúa personalmente; en Jue 4 envía al general que tiene al frente de su ejército, Sísara. Pero la batalla de Jos 11 se sitúa en la época de Josué, mientras que la de Jue 4 tuvo lugar en tiempos del juez Barac y de la profetisa Débora.

Se han propuesto varias soluciones. Hay que descartar la fácil solución de que existieron dos reyes de Jasor que llevaban el mismo nombre [4]. Ha sido frecuente sostener que el único hecho histórico fue la victoria de Barac en la época de los Jueces; se habría desdoblado después su recuerdo a fin de completar el cuadro de las conquistas realizadas por Josue [5]. Pero esto es imposible, ya que el marco geográfico es diferente: la batalla de Jue 4 se desarrolla en la llanura de Yezrael, mientras que la de Jos 11 tiene lugar en la Alta Galilea. Una hipótesis reciente acepta las dos batallas como hechos históricos y a Yabín de Jasor como original en los dos relatos, pero sostiene que habría que invertir su relación temporal: la batalla de las aguas de Merón sería posterior a la victoria conseguida por Barac y dataría, por tanto, del tiempo de los Jueces [6]. La victoria de Barac-Débora, alcanzada contra Sísara, general de Yabín, y sus aliados, no suponía una conquista de las ciudades cananeas, pero había roto el poderío cananeo en el norte. A esa victoria sucedió, bajo el reinado del mismo Yabín, otra batalla en la Alta Galilea, la de las aguas de Merón. Esta segunda victoria aseguró a los israelitas el control de toda la región; Jasor no pudo resistir más y fue destruida. Antes de esta batalla, los israelitas se habían asentado ya en la montaña de la

[3] Conforme a la hipótesis, tímidamente formulada por Alt, *Kleine Schriften* I, 102 nota 7, y como dice implícitamente respecto a la destrucción de Jasor M. Noth, *Josua*², 69.

[4] Sin aceptar esta solución, W. F. Albright, *The Biblical Period* (³1963) 63 nota 83, supone que la confusión que se detecta en Jue 4 fue ocasionada por la identificación de Yabín de Jasor bajo Josué con un rey cananeo del mismo nombre en la época de Débora.

[5] Admitido todavía como una posibilidad por O. Eissfeldt, *Die Eroberung Palästinas durch Altisrael*: WO 2 (1955) espec. 169; CAH II,34 (1965) 9-10.

[6] Es la solución propuesta por B. Mazar: HUCA 24 (1952-53) 83-84, y desarrollada por Y. Aharoni, *Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries*, en *Antiquity and Survival* (²1957) espec. 142-150; *The Land of the Bible*, 200-208; Y. Aharoni, *New Aspects of the Israelite Occupation in the North*, en *Near Eastern Archaelogy in the Twentieth Century*, ed. J. A. Sanders (Nueva York 1970) 254-265.

Alta Galilea, donde Aharoni ha encontrado pequeños lugares con una cerámica tosca de comienzos de la Edad de Hierro.

Antes de discutir esta teoría y de proponer nuestra solución, debemos echar un vistazo a la arqueología.

III. JASOR SEGÚN LOS TEXTOS Y LA ARQUEOLOGÍA [7]

Jos 11,10 dice que «Jasor era antaño la cabeza de todos estos reinos». Jue 4,2 habla de «Yabín, rey de Canaán, que reinaba en Jasor»; es el único texto bíblico en que se mencione un rey de Canaán, en vez de un rey de una ciudad de Canaán. Esta importancia excepcional concedida aquí a Jasor la confirman los textos extrabíblicos y la arqueología.

Jasor aparece por primera vez en los textos egipcios de execración, en el siglo XIX a.C. Se nombra varias veces en las cartas de Mari, en el siglo XVIII [8]. Jasor es por entonces una ciudad importante. La correspondencia oficial indica que pasaban por Mari embajadores que venían de Jasor y se dirigían a Babilonia, o viajeros que venían de Babilonia u otras ciudades de Mesopotamia y se dirigían a Jasor. A Mari llegan los mensajeros de Jasor y de cuatro reyes de Amurru. De Mari se hace un envío de estaño a Jasor. Un texto habla de objetos que mandó el rey de Jasor a Caftor (Creta) y a Mari. En efecto, Jasor se halla en una gran ruta comercial. Un itinerario asirio [9] menciona a Jasor como una estación de la ruta que iba de la baja Mesopotamia a Siria y que pasaba por Mari, Catna y Jasor. La ruta de Jasor es mencionada también, aunque desde el punto de vista egipcio, en un papiro del final del reinado de Ramsés II [10]. Jasor figura entre las ciudades vencidas por Tutmosis III y Amenofis II. Por esta misma fecha aparece en una lista de mensajeros enviados a Egipto por algunas ciudades de Palestina del norte [11] y se encuentra al lado de Genesaret, Acsaf, Simerón, que son precisamente las ciudades que se mencionan en Jos 11 al lado de Jasor. En las cartas de Amarna, en el siglo XIV [12], el rey de Pihil (Pella) acusa

[7] Informes definitivos sobre las excavaciones: Y. Yadin y otros, *Hazor* I (Jerusalén 1958); *Hazor* II (1960); *Hazor* III-IV (sólo ilustraciones) (1961). Sumario por Y. Yadin, *Hazor*, en *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. Winton Thomas (Oxford 1967) 245-263. Excavaciones más recientes: Y. Yadin: IEJ 19 (1969) 1-19. Sobre Jasor cananeo: A. Malamat, *Hazor «the Head of All those Kingdoms»*: JBL 79 (1960) 12-19; F. M. Tocci, *Hazor nell'età del medio e tardo bronzo*: RSO 37 (1962) 59-64; A. Malamat, *Hazor and its Northern Neigbours in New Mari Documents*: «Eretz-Israel» 9 (1969) 102-108 (hebreo). Sobre Jasor en la Biblia: F. Maas, *Hazor und das Problem der Landnahme*, en *Von Ugarit nach Qumran*: BZAW 77 (1958) 105-117; A. Rolla, *Gli scavi di Hazor e la Biblia*: «Rivista Biblica» 7 (1959) 364-368; J. Gray, *Hazor*: VT 16 (1966) 26-52.

[8] Cf. los dos artículos de A. Malamat y el de F. M. Tocci citados en la nota 7.

[9] A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Filadelfia 1956) 268, 312, 313; cf. W. W. Hallo: JCS 18 (1964) 86 y el mapa 87.

[10] *Papiro Anastasi* I: ANET 477b.

[11] *Papiro Golénischeff*, cf. Cl. Epstein, *A New Appraisal of Some Lines from a Long-known Papyrus*: JEA 49 (1963) 49-56.

[12] Cf. el artículo de F. M. Tocci citado en la nota 7.

al rey de Jasor de haberle quitado tres ciudades, y el rey de Tiro informa al faraón Amenofis III de que el rey de Jasor dejó su ciudad y se refugió entre los apiru. Sin embargo, dos cartas personales del rey de Jasor proclaman su fidelidad al faraón. Es significativo que, en contra de la costumbre de las cartas de Amarna, el rey de Jasor reciba el título de *šarrum*, y más sorprendente todavía que, cuando escribe al faraón, él mismo se atribuya ese título; es el único caso en toda esta correspondencia. Esto significa que Jasor había conservado, en el siglo XIV, su posición excepcional en Canaán, tal como la describen los textos de Jos 11,10 y Jue 4,2.

Las excavaciones esclarecen estos testimonios. Jasor es el lugar arqueológico más vasto de toda Palestina: una acrópolis y una ciudad baja que ocupan una extensión de 1.000 × 700 metros, más de diez veces la superficie de Meguido. La acrópolis estuvo ocupada en el III milenio, en el Bronce Antiguo II y III, y posteriormente, después de una laguna, existió una ocupación de seminómadas en el siglo XX y a comienzos del XIX a.C. Al parecer, después de otra laguna, reaparece la ocupación urbana a comienzos del Bronce Medio II B, en el siglo XVIII a.C. Es la época más floreciente de Jasor y corresponde a la posición que ocupa en los documentos de Mari. Por esta época se fundó la ciudad baja. Pero Jasor continúa habitada, en toda su expansión, durante el Bronce Reciente y en la época de Amarna, hasta que fue destruida a finales del siglo XIII a.C. Cuando Jos 11,10 dice que Jasor era «antaño» la cabeza de todos estos reinos, no recoge el recuerdo de un antiguo esplendor, el de la época de Mari [13], sino que está describiendo lo que era todavía cuando llegaron los israelitas [14].

Esta gran ciudad fue destruida e incendiada. El mejor indicio cronológico para fechar esa ruina es la cerámica del Micénico III B, que fue hallada en abundancia en la capa de la destrucción, el estrato XIII. Por desgracia, no se ha logrado fijar con seguridad la fecha exacta de esta cerámica. Lo único que se puede decir es que Jasor fue destruida en la segunda mitad del siglo XIII. La ciudad baja no volvió a ser reconstruida. En la acrópolis, por encima de la capa de destrucción, se encuentra un asentamiento de comienzos del Hierro; es de carácter seminómada, pues posee silos, fogones y cimientos de chozas o emplazamientos de tiendas, el estrato XII. La cerámica es del siglo XII y se parece a la de las modestas instalaciones del Hierro I en la Alta Galilea. En la acrópolis no se halló por todas partes el estrato XI, lo cual revela que se trataba de una ocupación limitada y sin murallas; tenía, sin embargo, un carácter estable, pues poseía construcciones, entre las que se contaba un santuario; la cerámica sitúa esta ocupación en el siglo XI. En el estrato X, Jasor recobra su aspecto de gran ciudad, con murallas, puertas fortificadas, etc. Es la Jasor salomónica (1 Re 9,15).

[13] Así, A. Malamat (artículo citado en la nota 7) 19.

[14] Así, Y. Yadin, en *Archaeology and Old Testament Study*, 261 nota 12.

IV. Interpretación histórica [15]

Al referirnos a otros lugares destruidos hacia el final del siglo XIII a.C. hemos dicho que cabía dudar en atribuir su destrucción a los israelitas o más bien a los Pueblos del Mar, a los egipcios o incluso a otros cananeos. En el caso de Jasor, la probabilidad se inclina del lado de los israelitas. El puesto privilegiado que ocupaba Jasor en Canaán hace inverosímil que cayese en una lucha entre ciudades cananeas. Por otra parte, no parece que los Pueblos del Mar llegasen a esta región; parece que hay que descartar igualmente una intervención egipcia que subiese tanto hacia el norte por esta época. Por el contrario, la arqueología parece estar de acuerdo con el testimonio de la Biblia, según el cual los israelitas se apoderaron de Jasor y le prendieron fuego (Jos 11,10-11); el texto añade que sólo se prendió fuego a Jasor (Jos 11,13). El abandono de Jasor después de la destrucción y la escasa ocupación que vino después responden bien a lo que debió de ser el primer período del asentamiento de los israelitas, los cuales se fueron adaptando lentamente a la vida urbana.

La arqueología data esta destrucción a finales del siglo XIII. Esto excluye la última de las soluciones antes descritas, según la cual la batalla de las aguas de Merón y la toma de Jasor serían posteriores a la victoria de Barac y Débora. De ordinario se sitúa esta victoria hacia mediados del siglo XII [16]. Por estas fechas no existía una ciudad en Jasor, sino que sólo residían allí los seminómadas del estrato XII, los cuales no eran cananeos. Si se quisiera salvar dicha hipótesis, habría que retrasar toda la cronología del asentamiento y situar a Débora en el siglo XIII, cosa que es imposible.

La arqueología se opone igualmente a la solución según la cual la batalla de Merón y la toma de Jasor serían el recuerdo de la victoria de Barac y Débora, conseguida en la época de los Jueces, trasladado a la época de Josué; pues es un hecho que Jasor fue ciertamente destruida en la época en que se suele situar a Josué y el asentamiento de los israelitas. A esto se puede añadir que Jue 1,27-33, considerado como más verídico que las narraciones del libro de Josué, no incluye a Jasor entre las ciudades cananeas del norte que no fueron conquistadas.

Queda, sin embargo, un problema. ¿Cómo pudieron los israelitas vencer a esta coalición cananea apoyada por su caballería, siendo así que no se atrevieron a enfrentarse en otro momento con los carros de Canaán? ¿Cómo lograron apoderarse de esta formidable ciudad de Jasor, capital de todos los reinos cananeos del norte?

Es de advertir que no se habla para nada de un asedio ni de un asalto de Jasor y que no existe siquiera relato de un ataque. Su conquista

[15] Cf. especialmente los trabajos de F. Maas y de J. Gray citados en la nota 7.

[16] Una fecha en el siglo XI ha sido propuesta, con argumentos insuficientes, por A. D. H. Mayes, *The Historical Context of the Battle against Sisera*: VT 19 (1969) 353-360.

se menciona como una consecuencia de la batalla de las aguas de Merón. Aquí fue donde tuvo lugar la acción decisiva. Pero hay que señalar además que no existe una descripción de la batalla de las aguas de Merón. Fue un ataque por sorpresa al campamento cananeo montado en medio del campo (v. 7); es verosímil que la acción de desjarretar los caballos y de quemar los carros (v. 9; cf. 6) no siguió a la victoria, sino que fue la estratagema que la consiguió. Al verse así desarmados, los enemigos se dieron a la fuga y los vencedores pudieron entonces apoderarse de Jasor, desguarnecida de tropas, y entregarla a las llamas.

No obstante, esta victoria exigió la acción concertada de grupos suficientemente numerosos. ¿Es necesario atribuirla a «todo Israel» bajo la guía de Josué, como hace Jos 11? Esto parece imposible. En efecto, ya hemos visto que los israelitas se establecieron en Palestina central, generalmente de forma pacífica. Se habían detenido frente a las ciudades cananeas de la llanura de Yezrael y del valle del Nahr el-Galud, Meguido, Taanac, Betsán..., que no habían logrado conquistar (Jue 1,27). El asunto de las aguas de Merón y de Jasor se sitúa a 50 kilómetros al norte de esta barrera; se refiere, pues, a otros grupos y forma parte de otra historia. Por eso yo propongo interpretarlo diciendo que es un episodio del asentamiento de las tribus del norte, que tuvieron una historia distinta de la de la casa de José, igual que las tribus meridionales y las transjordanas tuvieron su propia historia. Veremos, no obstante, que existió un lazo de unión entre el asentamiento de las tribus del norte y el de la casa de José y la persona de Josué.

V. Las tribus del norte

Dejemos a un lado a Dan, ya que su territorio no alcanzará las fuentes del Jordán hasta más tarde, al ser rechazado de Palestina central (Jos 19,47; Jue 1,34; 17-18).

Nos falta, pues, aludir a Neftalí, hermano de Dan, hijos ambos de Bala, esclava de Raquel; a Aser, hijo de Zilpa, esclava de Lía (su hermano Gad se estableció en Transjordania); y a Isacar y Zabulón, hijos de Lía. La Biblia no dice nada sobre su asentamiento, y nosotros no podemos hacer más que conjeturas.

El reparto de los antepasados de las tribus entre las mujeres y las concubinas de Jacob debe tener, según hemos dicho [17], algún fundamento histórico; pero pudieron intervenir también otras circunstancias. Quizá se pensó que Neftalí y Dan eran hermanos uterinos, porque vivían en dos territorios vecinos. Pero Aser es el hermano uterino de Gad y vive, sin embargo, en el otro extremo del país; es posible que en este segundo caso entrase en juego la analogía de sus nombres, pues los dos están formados a partir de un nombre divino. Lo importante es que estas cuatro tribus proceden de concubinas. Ello puede significar que

[17] Cf. *supra*, p. 168.

no son de sangre pura, o que no tomaron parte en la misma historia primitiva, o ambas cosas a la vez, lo cual parece ser la verdad: estaban más mezcladas que las demás tribus a los cananeos y no participaron en la bajada a Egipto ni en el éxodo.

Isacar y Zabulón son hijos de Lía. Pero su nacimiento se cuenta en Gn 30,17-20, aparte del de los otros cuatro hijos de Lía (Gn 29,32-35). Residen en la Baja Galilea, en la región más próxima a la que ocuparon otros dos hijos de Lía, Simeón y Leví, en la región de Siquén, y que no lograron conservar (Gn 34). Cabe, pues, suponer que estos cuatro grupos tenían un origen común o que se habían asociado desde antiguo; Zabulón e Isacar se habrían quedado donde estaban cuando Simeón y Leví tuvieron que emigrar hacia el sur.

Isacar y Zabulón están estrechamente unidos. Dt 33,18-19 les dedica la misma sentencia, y poseen la misma montaña santa, seguramente el Tabor. En realidad, el territorio de Isacar no está deslindado en Jos 19,17-23, que se limita a dar una lista de ciudades. Jue 1,22-23, en su cuadro del país no conquistado, habla de Zabulón, pero no de Isacar. Estos textos sugieren en su conjunto que Isacar y Zabulón no sólo formaban una pareja, sino que además Isacar fue al principio una parte de Zabulón.

La terminación *-ôn* parece indicar que Zabulón fue primero un nombre geográfico, y *zbl* es un nombre de lugar en un texto de Ugarit. El nombre de Isacar se explica por *'iš śâkâr*, «aquel que recibe un salario» [18]. Una carta de Amarna explica este nombre y el origen de la tribu. Bajo Amenofis III, un poco después de 1400 a.C., el rey de Meguido garantiza al faraón que él procura que el territorio de Sunán sea cultivado por hombres sujetos a la prestación de servicios *(mazza)*, traídos de Yapu y Nuribda [19]. A. Alt [20] ha reconocido el interés de este texto para la historia de Isacar. En efecto, la fértil región de Sunán había sido devastada por Labaya y había pasado a ser posesión de la corona egipcia, que confiaba su explotación a los vasallos cananeos, los cuales reclutaban los obreros. Ahora bien, Sunán se cuenta entre las ciudades de Isacar (Jos 19,19). Por otra parte, aunque el lugar de Nuribda es desconocido, Yapu (de donde también vienen los obreros) es Yafia (en las colinas de la Baja Galilea), y Yafia es una ciudad de Zabulón (cf. Jos 19,12). Esto significa que algunos grupos de Zabulón colonizaron la parte oriental de la llanura de Yezrael; preferían vivir como esclavos en tierras fértiles a seguir siendo pastores en una región

18 Sin embargo, W. F. Albright interpreta el nombre por *Yašaskir*, «Que (Dios) conceda favor» y remite a nombres del siglo XVIII a.C.; cf. JAOS 74 (1954) 227.

19 Fr. Thureau-Dangin: RA 19 (1922) 97-98; ANET, 485b; EA 365, en A. F. Rainey, *El Amarna Tablets* 359-379 (Alter Orient und Altes Testament 8; Neukirchen-Vluyn 1970) 24-27.

20 Cf. A. Alt, *Neues über Palästine aus dem Archiv Amenophis' IV*: PJB 20 (1924) 22-41 = *Kleine Schriften* III, 158-175, espec. 169-174; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 101-107.

más pobre. Y esto es precisamente lo que se dice en Gn 49,14-15: «Isacar: un asno robusto acostado en los rediles para el ganado; vio que el lugar era bueno y el país agradable, y prestó sus lomos a la carga y se convirtió en esclavo sometido a trabajos forzados *(mas)*». Si esta interpretación es justa, el grupo de Isacar se habría constituido hacia 1400, al separarse de Zabulón, que estaba establecido en la Baja Galilea; no se ha determinado la fecha en que se estableció aquí Zabulón, pero es probable que su asentamiento tuviese lugar cuando otros dos hijos de Lía, Simeón y Leví, estaban en la región de Siquén. Gn 49,13 dice, sin embargo, que «Zabulón reside a orillas del mar y es marinero en los navíos». Como el territorio de Zabulón no llegó nunca al mar, hay que entender que la gente de Zabulón prestaba sus servicios a las ciudades costeras.

Se puede decir lo mismo de Aser. Jos 19,24-31 extiende sus límites hasta el Carmelo y el mar; Jue 5,17b dice que Aser está a orillas del mar, en sus puertos. Pero, al norte de Acre, los israelitas no pasaron nunca la montaña costera. Por tanto, la alusión al mar y a los puertos se puede explicar también aquí diciendo que los aseritas prestaban allí sus servicios. Se ha querido encontrar el nombre de Aser en textos egipcios del siglo XIV y XIII a.C. [21]; pero esto no es más que una posibilidad. Ciertamente hay que desechar la identificación de Aser con una palabra de los textos de Ras Samra. W. F. Albright ha propuesto relacionarlo con nombres propios del siglo XVIII a.C. [22] La genealogía de Aser (en 1 Cr 7,30-40) contiene varios nombres que se localizan en el sur de la montaña de Efraín. Pudiera ser el recuerdo de una estancia primitiva de grupos aseritas que emigraron hacia el norte [23], como harán más tarde los danitas. Si tenemos en cuenta la fecha del texto, es más verosímil que se tratase de grupos del Aser septentrional, que vinieron a establecerse en el territorio de las tribus de Efraín y Benjamín, a las que se integraron [24].

Es probable que Neftalí fuese al principio un nombre geográfico. Jos 20,7 enumera la montaña de Neftalí, la de Efraín y la de Judá, y la historia del nombre de la tribu sería paralela a la de los nombres de Efraín y Judá. Jos 19,32-39 le atribuye un amplio territorio, al norte de Zabulón y al este de Aser: comprende las alturas que dominan el lago de Tiberíades y el curso alto del Jordán. Neftalí se estableció, en fecha indeterminada, en esta región montañosa y cubierta de bosque de Galilea; Gn 49,21: «Neftalí es una corza en libertad», pudiera aludir a esto. Los vestigios de ocupación cananea sólo comienzan una vez que

21 Referencia en A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I (Oxford 1974) 192*-193*.

22 W. F. Albright: JAOS 74 (1954) 229-231, en el n. 23; pero cf. S. Yeivin, *The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Jabin of Hazor*, en *Mélanges Bibliques...* (París 1957) 98.

23 A. Malamat: JAOS 82 (1962) 145-146.

24 Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 223.

la montaña pierde altura al norte del G. Germak, dando lugar a una meseta fértil [25].

En esta región, que estaba más habitada, se encuentra Merón, donde tuvo lugar la batalla de Jos 11. Neftalí es, por tanto, el grupo israelita más próximo a Jasor. Es indudable que Neftalí participó, y quizá más que nadie, en esta expedición. Jue 5,18 parece confirmarlo [26]: «Zabulón ha desafiado a la muerte, igual que Neftalí, en las cumbres de sus campos». Este versículo está construido al estilo de las sentencias de Gn 49 y Dt 33; su ritmo es distinto del resto del cántico de Débora, y es el único pasaje del cántico en que aparece dos veces el nombre de una tribu: Zabulón había sido citado en el v. 14 y es probable que Neftalí lo fuese en el v. 15 (el hebreo pone dos veces a Isacar). Por lo demás, estas hazañas, realizadas «en la cumbre», están fuera de su sitio en la batalla de Jue 4-5, ya que ésta se desarrolla en la llanura. Finalmente, la forma empleada para designar estas «alturas», *'al m^{e}rômê śadeh*, parece ser una alusión al nombre de Merón. Todo cuanto acabamos de decir nos autoriza a pensar que se trata de un dicho más antiguo sobre Zabulón y Neftalí, que se refería a la batalla de las aguas de Merón y que fue insertado en el cántico de Débora, entre la enumeración de los que participaron o no participaron en la batalla (vv. 13-17) y la descripción de la misma (vv. 19-31).

Se debe reconocer una misma combinación de las dos batallas, al nivel de la tradición o de la redacción, en el relato en prosa de Jue 4, que es independiente del cántico de Débora. Esta combinación estaba facilitada por el hecho de que Barac es un hombre de Neftalí (Jue 4,6) y él convoca a Neftalí y Zabulón (Jue 4,6 y 10). En este caso, el adversario es Sísara de Jaróset ha-Goyim, probablemente un jefe de los Pueblos del Mar. Sísara es el único a quien se menciona en el cántico y no tiene a nadie por encima de él. El relato en prosa lo ha convertido en general de Yabín, rey de Jasor (Jue 4,7.17), a pesar de que éste no participa para nada en la acción. En el marco redaccional del Deuteronomio, Yabín terminó siendo el opresor de los israelitas (Jue 4,1-2.23-24). Esta es la solución que nos parece imponerse respecto a las relaciones entre los relatos de Jos 11 y Jue 4-5.

Por consiguiente, la batalla de las aguas de Merón es un acontecimiento distinto de la batalla de Meguido y anterior a ésta. Es un episodio del período del asentamiento. Se compagina bien con la historia de las tribus del norte tal como la hemos diseñado y con la geografía humana y política de la región [27]. Mientras los grupos israelitas se mantenían dentro de los confines de las regiones cubiertas de monte o prestaban sus servicios a los cananeos, éstos no ofrecían ningún reparo a su presencia, sino todo lo contrario. Pero cuando quisieron extenderse

[25] Cf. Y. Aharoni, en los trabajos citados en la nota 6.
[26] Cf. H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte:* BZAW 95 (1965) 51-51, 80-81.
[27] Me inspiro, aunque con importantes matices, en J. Gray, *Hazor:* VT 16 (1966) espec. 49-52.

hacia el norte, por las tierras fértiles y cercanas a las rutas que llevaban a la costa fenicia y a la Becá siria, los cananeos hubieron de reaccionar, y particularmente el rey de Jasor, que controlaba toda la región. Según Jue 5,18 (que nosotros hemos separado del cántico de Débora y relacionado con la batalla de las aguas de Merón), la victoria habría sido ganada por Zabulón y Neftalí, pues ellos eran de hecho los dos grupos más importantes. Es fácil pensar que su acción fuese acompañada por una sublevación de los esclavos que trabajaban por cuenta de los egipcios en la región de Sunán, pero bajo el control de los reyes cananeos de la llanura de Yezrael. A finales de este siglo XIII Egipto era ciertamente incapaz de exigir y lograr que se le entregaran las rentas; en esas circunstancias habría conseguido Isacar su independencia. En este punto concreto aceptaríamos la tesis de G. Mendenhall [28], que explica el asentamiento en Canaán como una sublevación de campesinos. Esta reconstrucción histórica puede compaginarse con los resultados de la exploración arqueológica en la Alta Galilea. No es de extrañar que se encuentren aquí establecimientos de comienzos del Hierro I, anteriores a la primera ocupación israelita de Jasor [29], puesto que Neftalí ya estaba asentado en esta región antes de la batalla de las aguas de Merón y de la toma de Jasor.

Esta victoria rompió la hegemonía cananea en el norte y permitió que las tribus se establecieran con independencia; ello hizo posible la victoria de Barac y Débora, en la que Neftalí desempeñó el papel principal. De esta forma es posible asignar un lugar razonable a todos estos hechos en la historia.

No se trata, pues, de una victoria de Josué ni de la casa de José, sino de Neftalí y Zabulón (e Isacar). ¿Quiere esto decir que esta victoria no tiene relación alguna con lo que sucedió más hacia el sur? El hecho debe de ser más o menos contemporáneo, puesto que es anterior a la migración de Dan y a la victoria de Barac y Débora, las cuales se sitúan en una época temprana del período de los Jueces. Añádase a esto que los grupos que llegaron con Josué son los que trajeron el yahvismo y la noción de la guerra de Yahvé. Este aspecto se encuentra en Jos 11, donde se da la seguridad de la victoria antes del combate (v. 6) y se ejecuta el anatema después de la victoria (vv. 11-14). Evidentemente, es posible que estos detalles se deban al compilador, que, según hemos dicho, construyó este capítulo (Jos 11) en estrecho paralelismo con el anterior (Jos 10), en el que el aspecto de guerra de Yahvé salta a la vista. Pero también es posible, e incluso probable, que la llegada de los grupos de Josué y la nueva fe que ellos traían fuese lo que puso en movimiento a estos grupos del norte. Vamos a intentar probar que a estos grupos es a los que se dirige Josué y a los que propone el yahvismo en la asamblea de Siquén (Jos 24). El problema está en saber si la batalla

[28] G. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* BibArch 25 (1962) 66-87.
[29] Y. Aharoni, en los trabajos citados en la nota 6.

de las aguas de Merón y la toma de Jasor son anteriores a la asamblea, pues esto facilitaría la reunión de las tribus y podría incluso justificar la asamblea. Si la victoria de Merón es posterior a la asamblea, habría que decir que las tribus del norte actuaron bajo el impulso de su yahvismo recién estrenado. Se ve, en todo caso, por qué el redactor del libro de Josué estaba autorizado a insertar la conquista del norte en el cuadro general del asentamiento bajo Josué.

VI. La asamblea de Siquén [30] (Jos 24)

Jos 24 ocupa un lugar importante en las discusiones recientes. Desde el punto de vista histórico, este capítulo es considerado como la carta fundacional de la liga de las doce tribus, de lo que suele llamarse la anfictionía. Desde el punto de vista teológico, suelen estudiarse las relaciones entre la alianza del Sinaí y la de Siquén y las relaciones formales de esta alianza con los tratados hititas de vasallaje. Desde el punto de vista cultual, se ha descubierto ahí un testimonio de la existencia de una fiesta regular de renovación de la alianza.

Hay que comenzar por la crítica literaria del texto. Jos 23 contiene un último discurso de Josué, cuando ya era «viejo y de edad avanzada» (v. 2). Es un discurso de despedida, cuya continuación normal se encuentra en Jue 2,6-9, donde Josué despide al pueblo, muere y recibe sepultura. Esta era la primera redacción deuteronomista. El capítulo 24 fue añadido en una segunda redacción durante o después del exilio; pero se basa en una tradición antigua. Los partidarios del Hexateuco lo vinculan a la fuente elohísta; otros, en cambio, insisten en su estilo deuteronomista. Este estilo pertenece al redactor, aunque es difícil determinar la parte que le corresponde, que sin duda es grande. Josué convoca a todo el pueblo en Siquén (v. 1) y le comunica un mensaje de Yahvé, Dios de Israel, en el cual recuerda todas las intervenciones de Dios en favor de su pueblo (vv. 2-13). Es una confesión de fe histórica similar a las del Deuteronomio (Dt 26,5-9; Dt 6,21-24), pero más desarrollada; comienza con la salida de Mesopotamia, como lo hará también Neh 9,7-25. Son numerosos los contactos de este texto con el Pentateuco; pero también existen algunas diferencias. Por ejemplo, lo que se dice de Balac y Balaán (Jos 24,9-10) no corresponde del todo

[30] Aparte de los comentarios, bibliografía reciente: G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgo, Pa, 1955) 41-44; E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) 86-134; J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*: VT 9 (1959) 347-365, espec. 357-360; Kl. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 1960, [2]1964) espec. 29-37; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichem*: RB 69 (1962) 5-36, 161-184, 350-368; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich [2]1962) espec. 160-172; D. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma 1963) espec. 145-149; Ch. H. Giblin, *Structural Patterns in Jos 24,1-25*: CBQ 26 (1964) 50-69; G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem* (Stuttgart 1964); V. Maag, *Sichembund und Vätergötter*, en *Hebräische Wortforschung* (SVT 16; 1967) 205-18.

a la narración de los Números; en el v. 11 se dice que la gente de Jericó combatió contra los israelitas, lo cual no coincide con lo que se dice en Jos 6. Además, resulta extraño que este discurso, que se supone fue pronunciado al final de la conquista, no haga más alusiones a los acontecimientos narrados en Jos 2-10. Existe, pues, detrás de este capítulo una tradición independiente.

Después de ese prólogo histórico, Josué pide al pueblo que abandone a los dioses que sirvió al otro lado del río («y en Egipto», que falta en los paralelos de los v. 2 y 15, es una adición) y que sirva a Yahvé (v. 14); que, si no quieren servir a Yahvé, conserven los dioses a los que sirvieron sus padres al otro lado del río o los dioses de los amorreos, en cuyo país viven ellos ahora. Pero Josué y su familia servirán a Yahvé (v 15). Es sorprendente que se proponga semejante elección; es un hecho sin precedentes. En otras ocasiones, ya desde el Sinaí, no se proponía al pueblo el servicio exclusivo de Yahvé: se le imponía. Esto resulta todavía más raro si aquellos a quienes se dirige Josué, «todas las tribus de Israel» (v. 1), participaron en los acontecimientos del éxodo y el Sinaí y ya eligieron a Yahvé. Estos dos versículos, que son el centro del capítulo, representan ciertamente la tradición antigua sobre la asamblea de Siquén; es fácil comprender que esta tradición, que parecía aberrante, no fuese retenida por la primera redacción deuteronomista del libro de Josué. Sin embargo, en Gn 34,2-4 (E) se conserva un eco de esta antigua tradición, referido a la época patriarcal: al regresar Jacob del otro lado del río, ordena a su familia y a todos los que estaban con él que se deshagan de los dioses extranjeros que se hallaban entre ellos [31].

Es, pues, de suponer que Josué se dirige a un grupo que aún no había aceptado a Yahvé. Es lo que se nos dice en los vv. 16-18, aunque la respuesta es demasiado larga y está llena de reminiscencias del Exodo y el Deuteronomio. Evidentemente, el redactor amplió el tema de la tradición antigua, que sólo contenía quizá las últimas palabras de este pasaje: «También nosotros queremos servir a Yahvé; él es nuestro Dios», que se refieren al final del v. 15. Los vv. 19-22 son un comentario que anuncia, en un vocabulario reciente y en la perspectiva teológica del Deuteronomio, que se castigará severamente al que abandone a Yahvé; también esto parece ser redaccional. Parece ser que la narración antigua prosigue en los vv. 23-24

Los vv. 25-28 son antiguos en cuanto al fondo. Josué establece una *b^{e}rît* para el pueblo, le da un estatuto y un derecho y, como testigo de este acuerdo, erige una piedra bajo la encina del santuario de Yahvé.

Es lo que se llama «la alianza de Siquén», en la cual se ha querido

[31] Sobre este texto, cf. A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en *In Piam Memoriam A. v. Bulmerincq* (Riga 1938) 218-230 = *Kleine Schriften* I, 79-88; J. A. Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Shechem*: ZAW 73 (1961) 78-87.

encontrar la formulación de los tratados hititas de vasallaje. Estos tratados comportan:

— un prólogo histórico;
— estipulaciones;
— una cláusula sobre el documento del tratado que se deposita en un templo;
— y se lee públicamente en fechas fijas;
— una lista de los testigos divinos;
— bendiciones y maldiciones.

En realidad, los únicos elementos que se encuentran en Jos 24 son el prólogo histórico y la estela-documento. Se ha intentado [32] reconstruir el marco completo, relacionando Jos 24 con Jos 8,30-35 y Dt 27, donde se encuentra la ley escrita sobre piedras y leída públicamente, e incluso las bendiciones y maldiciones. Las estipulaciones, el estatuto y el derecho de Jos 24,25 corresponderían al Código de la Alianza (Ex 21-23). Para que esta «alianza» no hiciese competencia a la alianza mosaica se habrían disociado sus elementos, y el Código de la Alianza habría sido trasladado al Sinaí. Esta hipótesis recurre a demasiados datos inseguros y ciertamente no logra explicar la forma primitiva de la tradición que subyace a Jos 24; no explica, sobre todo, su rasgo esencial: el servicio de Yahvé se propone a elección, mientras que el tratado de vasallaje se impone.

Los textos a que acabamos de aludir (Jos 24; Jos 8,30-35; Dt 27) y además Dt 31,9-13 (la lectura de la ley en la fiesta de los Tabernáculos del año sabático) ya habían sido relacionados con el fin de reconstruir una fiesta de renovación de la alianza que se celebraría en Siquén formando parte de la gran fiesta de otoño [33]. Pero en ninguna parte hay indicios de que existiera tal fiesta: ni en los textos históricos ni en los calendarios religiosos [34].

Los autores suelen admitir que hay un hecho histórico en la base de Jos 24; pero sus opiniones se dividen cuando se trata de señalarlo con precisión. H. H. Rowley [35] piensa que se atribuyó a la época de la conquista algo que en realidad se remontaba a la época patriarcal: Jacob contruyó un altar en Siquén (Gn 33,20), estableció un acuerdo en Siquén (en seguida roto) (Gn 34), enterró bajo la encina de Siquén las imágenes de los dioses extranjeros (Gn 35,2-4). La alianza de Jos 24 estaría vinculada con este bloque de tradiciones; sería un acuerdo entre los antepasados de los israelitas (Simeón y Leví) y los cananeos. Pero esto

[32] J. L'Hour, *loc. cit.* en la nota 30.
[33] G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) espec. 44ss; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*2, 161-171; G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem*, cap. 3.
[34] Cf., en último lugar, las críticas de G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 56.
[35] H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) 126ss; *Worship in Ancient Israel* (Londres 1967) 58.

es imposible, ya que los socios de Josué en el acuerdo de Siquén no son cananeos, como expresamente se indica en los vv. 14 y 15.

Las demás opiniones se mantienen dentro de la época del asentamiento de las tribus. Según G. Fohrer [36], se trataría simplemente de la aceptación de Yahvé por la propia tribu de Josué; «mi casa» (v. 15) habría que entenderla en el sentido más restringido. Esta solución también es insuficiente, puesto que no cabe duda que al menos todo el grupo conducido por Josué ya había aceptado el yahvismo.

E. Nielsen [37] opina que esta alianza religiosa fue establecida entre Efraín, que era el grupo de Josué, y el grupo de Maquir/Manasés. Esto es más verosímil y podríamos aceptarlo si no hubiéramos dado otra explicación de los orígenes de Maquir/Manasés y de sus relaciones con Efraín.

Hace tiempo que E. Sellin [38] había sugerido otra explicación de Jos 24; según él, los recién llegados yahvistas propusieron la fe en Yahvé a los grupos no cananeos que vivían en el país. M. Noth [39] recogió esta tesis y le dio solidez; después de él ha sido propuesta muchas veces. Según estos autores, la alianza de Siquén señala el nacimiento de la federación de las doce tribus, la constitución de la «anfictionía» y el establecimiento de Siquén como su santuario central, donde se renovaba periódicamente la ceremonia de la alianza. Está claro, sin embargo, que el texto de Jos 24 no puede por sí solo servir de base para semejantes conclusiones. Lo más que podría hacer sería apoyarlas, si estuvieran probadas con otras razones. Nosotros veremos que el sistema de las doce tribus es una construcción posterior a la época del asentamiento, que sus relaciones no correspondieron nunca a las de miembros de una «anfictionía», y que en la época de los Jueces no existía todavía un santuario central.

Si nos atenemos a las indicaciones que nos da el texto en sus partes antiguas, los socios de Josué no son cananeos, sino gente venida del otro lado del río y que vive entre los amorreos. Poseen un origen común con el grupo de Moisés, pero no conocen a Yahvé; ello significa que no participaron en el éxodo ni estuvieron presentes en el Sinaí. Son grupos con los que entra ahora en contacto el grupo de Josué y, por consiguiente, vecinos del territorio en que se estableció este último. Se incorporan al yahvismo y se asocian, por tanto, con el grupo de Josué, al menos para la observancia de ciertas reglas religiosas y morales.

Los únicos grupos a los que puede convenir esta descripción son las

[36] G. Fohrer, *Altes Testament-«Amphiktionie» und «Bund»?*: TLZ 91 (1966) espec. col. 810; en su *Geschichte der israelitischen Religion*, 77 y 81, matiza su posición: la tribu de Josué y probablemente el grupo de tribus de Palestina central.
[37] E. Nielsen *(loc. cit.* en la nota 30) 126-128.
[38] E. Sellin, *Seit welcher Zeit verehrten die nordisraelitischen Stämme Yahwe?*, en *Oriental Studies ...P. Haupt* (Baltimore 1926) 124-134, y *Geschichte des israelitischjüdischen Volkes* I (Leipzig 1924) 98ss.
[39] *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 65-75; *Geschichte*, 90-91, 96-97.

tribus del norte que formarán parte de Israel, pueblo de Yahvé; aunque no habían descendido a Egipto, habían inmigrado a Canaán y tenían el mismo origen étnico que el grupo de Josué. Cabe preguntarse si en la asamblea de Siquén estaban representadas las cuatro tribus o sólo Zabulón/Isacar, que eran las más próximas geográficamente, o únicamente Zabulón/Isacar y Neftalí, que son las que tomaron parte en la batalla de las aguas de Merón. Pero esto es secundario, pues una vez introducido en el norte, el yahvismo se difundió. Es posible que, como ya hemos dicho, esta asamblea de Siquén impulsase a Zabulón y Neftalí a deshacerse del yugo cananeo; es cierto que ella hizo posible, medio siglo más tarde, la victoria de Barac y Débora.

En la redacción final de Jos 24 se transformó la perspectiva: se trata de todas las tribus de Israel, todas las cuales participaron en los acontecimientos del éxodo y el Sinaí y en los de la conquista (vv. 2-3.17-18a). Quizá todo esto se deba al redactor. Pero nosotros ya hemos señalado que en este recuerdo de las intervenciones de Yahvé existen diferencias e incluso omisiones respecto a la tradición canonizada por el Pentateuco y el libro de Josué. Cabe, pues, preguntarse si la tradición antigua sobre la asamblea de Siquén no incluía ya un resumen de las grandes acciones de Yahvé, destinado a persuadir a las tribus del norte a que le reconocieran como su Dios.

CAPÍTULO VI

VISION GLOBAL SOBRE EL ASENTAMIENTO EN CANAAN

Hemos visto que, en orden a explicar el asentamiento de los israelitas en Canaán, se enfrentan dos tesis principales. La primera se apoya especialmente en la geografía histórica de los territorios y en la crítica literaria y la crítica de las tradiciones de los textos bíblicos. Su conclusión es que no existió nunca una «conquista» propiamente dicha. Las tribus seminómadas se fueron infiltrando pacíficamente en los territorios deshabitados o poco poblados y en las lagunas que quedaron entre las ciudades cananeas una vez que Egipto había perdido el control del país. A este asentamiento pacífico, la *Landnahme*, sucedió un período de consolidación, el *Landesausbau*, en que las tribus entraron en conflictos locales con los cananeos. Por consiguiente, la ocupación se prolongó durante un largo período y consistió en movimientos variados y geográficamente distintos. Los relatos de conquista del libro de Josué son considerados como etiologías, y el papel histórico de Josué se reduce a casi nada. La segunda tesis acude, sobre todo, a la arqueología, con la cual se propone superar la incertidumbre de las tradiciones bíblicas. En efecto, la arqueología testifica que algunas ciudades palestinenses, que se pueden identificar con las que menciona el libro de Josué, fueron destruidas en la segunda mitad del siglo XIII a.C., pero volvieron a ser ocupadas poco después. Este segundo hecho señala el comienzo de la Edad de Hierro, el cual significa un profundo cambio cultural. El testimonio negativo que oponen a esta tesis las excavaciones de Jericó y Ay se explica de diversas formas. La conclusión es que hay que dar fe a la narración bíblica, que presenta el asentamiento como una conquista efectuada en un tiempo bastante corto por los grupos que venían de Egipto bajo la guía de Josué. No hay por qué desvirtuar el papel histórico de éste.

Nuestro propósito ha sido conseguir una visión más equilibrada de los hechos, combinando los dos métodos anteriores. No obstante, hemos concedido la primacía al estudio de los textos, sometiéndolos previamente a la crítica literaria y a la crítica de las tradiciones. En efecto, los textos deben ser la fuente primaria para el historiador. Su crítica prepara una interpretación histórica, la cual debe tener en cuenta también la situación territorial y los testimonios externos, entre los cuales corresponde un puesto importante, en nuestro caso, a la arqueología. Hemos seguido un orden geográfico que viene a coincidir con el orden

de los relatos bíblicos y, al mismo tiempo, con el orden cronológico de las fases de la ocupación.

Hemos hecho con frecuencia dos observaciones de carácter general:

1) Ya los primeros documentos escritos «nacionalizaron» las tradiciones relativas al asentamiento y atribuyeron a «todo Israel» los hechos que sólo habían sido realizados por algunos grupos que formarían más tarde ese pueblo. Se conservaron, no obstante, algunas tradiciones particulares, pertenecientes a tal o cual grupo, y la crítica puede permitir, por otra parte, distinguir sus actores.

2) Nuestros textos hablan de las tribus definitivamente constituidas y les dan el nombre con que se quedaron. Nosotros nos vemos obligados a hacer lo mismo, pero no debemos olvidar que dichas tribus no lograron su identidad ni recibieron su nombre hasta después de asentarse en un territorio.

1. *El asentamiento en el sur de Palestina*

Hubo una penetración por el sur, que partió de Cades y la Arabá. El papel más importante correspondió a ciertos grupos que sólo más tarde se integraron en Israel, en primer término a los calebitas, pero también a los quenizitas de Otoniel, a los yerajmeelitas y a los quenitas. Con estos grupos subieron los simeonitas y una parte de los levitas, que llegaron a ser una tribu sacerdotal, y probablemente también el grupo original de Judá. Es verosímil que estos elementos de Simeón, Leví y Judá estuvieran en Egipto como el grupo de Moisés, aunque saliesen de allí en un momento y por un camino distinto a los del grupo dirigido por Moisés. En todo caso, los dos grupos estuvieron en contacto en Cades, puesto que poseen la misma fe en Yahvé traída por Moisés; sus destinos, sin embargo, se separaron en seguida.

Este asentamiento en el sur se realizó mediante una infiltración pacífica, hasta el momento en que los inmigrantes alcanzaron la montaña de Judá, ocupada por los cananeos sedentarios. A partir de entonces se efectuaron operaciones militares: la conquista de Jorma (que hemos atribuido a Simeón), la conquista de Hebrón obtenida por Caleb, la conquista de Debir por Otoniel. No faltaron tampoco contratiempos, como una derrota al norte de Jorma.

Es difícil de reconstruir la historia del asentamiento del grupo judaíta. El núcleo original lo constituyó el clan de Efratá, establecido en Belén. Lo más probable es que también él subiese del sur, al mismo tiempo que los simeonitas. Tomó el nombre de la montaña en la que se había instalado. Se extendió al oeste de la montaña de Judá y por la Sefela merced a alianzas con los cananeos: los tres principales clanes de Judá surgieron del matrimonio de Judá con una cananea (clan de Sela) y del incesto de Judá con otra cananea, Tamar (clanes de Fares y Zarej). No se puede atribuir ninguna conquista a Judá. Esta tribu sólo llegó a

constituirse en tiempos de David mediante la integración de los simeonitas y la absorción de los grupos no israelitas: calebitas, quenizitas, yerajmeelitas.

2. *El asentamiento en Transjordania*

No podemos reconstruir el itinerario de Moisés desde Cades a Moab. Lo único que había retenido la tradición antigua es que Edom le había negado el paso y que el grupo había tomado entonces el camino del golfo de Aqaba y había bordeado Edom por el desierto oriental. El primer episodio de la conquista fue la guerra contra Sijón, rey de Jesebón; esa victoria abrió al grupo de Moisés el camino hacia el valle del Jordán. Se trata de un hecho histórico. No lo es, en cambio, la guerra contra Og, rey de Basán. Los oráculos de Balaán y la historia de Baal Fegor representan una situación del tiempo de los Jueces.

El papel principal en la victoria contra Sijón quizá corresponda a Rubén. Al menos, es cierto que este grupo fue el que se estableció en el territorio conquistado, desde el Arnón hasta el norte de Jesebón. Allí entró en contacto con los gaditas, que ocupaban el primitivo Galaad, donde se habían instalado, quizá pacíficamente, desde la época patriarcal (tratado entre Jacob y Labán). Los gaditas no habían bajado a Egipto, y adoptaron el yahvismo al llegar el grupo de Moisés. Rubén perdió su importancia en el transcurso del período de los Jueces ante el ataque de los moabitas, o en las luchas contra Gad, o por ambas razones a la vez; terminó siendo absorbido por Gad. Ni Rubén ni Gad tomaron parte en la conquista de Canaán al oeste del Jordán.

El asentamiento de la media tribu de Manasés entre el Yaboc y el Yarmuc no tuvo lugar antes de la segunda parte del período de los Jueces. Fue realizado por la vieja tribu de Maquir que venía del oeste, y es posible que se efectuase parcialmente mediante una conquista guerrera.

3. *El asentamiento en Palestina central*

Los relatos de Jos 2-9 se basan, en su mayor parte, en tradiciones del santuario de Guilgal. Este hecho explica el aspecto cultual que se dio a los relatos sobre el paso del Jordán y la toma de Jericó. La leyenda cultual de la caída de Jericó llegó a oscurecer la tradición primitiva, que, después de la historia de los espías y Rajab, hablaba de un ataque y una toma de la ciudad. El silencio de la arqueología no es motivo suficiente para rechazar esta tradición. No es legítimo explicar el paso del Jordán y la toma de Jericó como simples etiologías. Por el contrario, el relato de la toma de Ay no tiene ningún fundamento histórico; es una etiología que refirió a las ruinas de Ay el recuerdo, exacto, de que el asentamiento en Canaán se había efectuado parcialmente en virtud de una conquista militar. Este relato se inspiró, en cuanto a sus detalles, en el de la toma de Guibeá. En este caso, el testimonio negativo de la arqueología está de acuerdo con las conclusiones de la crítica de las tradiciones.

El acuerdo con los gabaonitas es un hecho histórico importante para el asentamiento en Palestina central y nos ofrece un ejemplo de cómo pudo realizarse en otros lugares la penetración pacífica. También es histórica la victoria de Gabaón; no lo es, en cambio, la extensión de la campaña a todo el sur de Palestina, ya que contradice a la antigua tradición de Jue 1.

Suelen considerarse como benjaminitas las tradiciones de Jos 2-9 y como efraimita la de Jos 10 (la batalla de Gabaón). En realidad, se trata de tradiciones comunes, ya que las dos tribus no llegaron a diferenciarse ni a tomar sus nombres actuales hasta que se establecieron en sus territorios. Por consiguiente, no hay objeción alguna contra la historicidad del papel que se atribuye en todas esas tradiciones al efraimita Josué. Fue el jefe de los grupos benjaminitas-efraimitas que pasaron el Jordán.

El asentamiento en la montaña de Efraín, que estaba por entonces cubierta de monte y muy poco poblada, se llevó a cabo sin combate. El asentamiento en la región de Siquén se efectuó en virtud de un acuerdo con los habitantes, similar al que se hizo con los gabaonitas.

En esta región de Siquén se estableció Manasés. La tradición le considera hermano de Efraín e hijo de José. José y Benjamín son hijos de Raquel; este grupo de Raquel va vinculado a la figura patriarcal de Israel. Este grupo de Israel-Raquel, distinto del grupo de Jacob-Lía, fue el que se estableció en toda la Palestina central. El predominio de Efraín sobre Manasés y Benjamín sólo se consolidó en el transcurso del período de los Jueces y quedó consagrado con la fundación del santuario de Siló. Al final del período de los Jueces fue cuando comenzó a hablarse de una «casa de José», paralela a la «casa de Judá» en el sur.

4. *El asentamiento en el norte*

Se trata de una historia aparte. Las tribus en cuestión son Zabulón e Isacar, hijos de Lía, y Aser y Neftalí, hijos de las concubinas de Jacob. Estos grupos se instalaron en fecha incierta y no bajaron a Egipto. Isacar es una fracción de Zabulón que colonizó la parte oriental de la llanura de Yezrael, al principio en calidad de esclavos vinculados a los bienes de la corona egipcia. Zabulón y Aser alquilan sus servicios a los cananeos de la costa. Neftalí vive independiente en las montañas del oeste del lago de Tiberíades y del curso alto del Jordán y en las montañas cubiertas de arboleda de la Alta Galilea. El conflicto con los cananeos estalla en el momento en que Neftalí quiere penetrar en el norte, en las tierras más fértiles. Es posible que ese movimiento fuese acompañado de una revuelta de los grupos emparentados contra sus señores cananeos. El acontecimiento decisivo fue la batalla de las aguas de Merón, ganada por Neftalí y Zabulón (al menos) contra la coalición cananea que dirigía Yabín, rey de Jasor. A la victoria siguió la toma y destrucción de Jasor. Este hecho, ilustrado por la arqueología, es distinto de la victoria de Débora y Barac en la batalla de Yezrael y anterior a ésta.

Josué no desempeñó directamente ningún papel en esta historia. Pero es posible que el grupo de Raquel, establecido inmediatamente al sur de la llanura de Yezrael, diese el impulso a ese movimiento de las tribus del norte. El grupo de Raquel, conducido por Josué, había traído la fe en Yahvé y la doctrina (y la práctica) de la guerra de Yahvé. La batalla de las aguas de Merón y sus consecuencias se presentaron como una guerra de Yahvé.

Este es el momento de aludir a la asamblea de Siquén, en la que Josué propuso la fe yahvista a grupos que tenían el mismo origen que el suyo, pero que no habían bajado a Egipto. Se puede concluir que la «alianza» de Siquén fue un pacto religioso entre las tribus del norte y el grupo del sur que acababa de establecerse en Palestina central. Se puede admitir como histórico este pacto y el papel que Josué desempeñó en él.

5. *Infiltración y conquista*

Si comparamos estas conclusiones con las dos tesis arriba resumidas, constatamos lo siguiente:

1) Admitimos, con la primera tesis, que el asentamiento se efectuó, parcialmente, por infiltración pacífica en las regiones poco habitadas o bien gracias a convenios con los habitantes. Admitimos también que ese asentamiento se llevó a cabo de forma diferente e independiente, según los territorios y los grupos.

Pero sostenemos que hubo acciones militares en cada una de las regiones: contra Jorma, Hebrón y Debir, en el sur; contra Jesebón, en Transjordania; contra Jericó y Gabaón, en el centro; contra Yabín de Jasor, en el norte. Excepto en este último caso, en que los grupos preisraelitas ya llevaban largo tiempo en el país, esas acciones guerreras no pertenecen a un segundo estadio de asentamiento, posterior al estadio de infiltración pacífica: son más bien dos aspectos concurrentes del asentamiento. A excepción del caso de Ay, la etiología no explica suficientemente los relatos de conquista. En aquellos casos en que se puede admitir la etiología, ésta toma pie de algunos detalles de los relatos, pero no justifica su fondo. Hay que mantener como histórico el papel de Josué en el asentamiento en Palestina central, desde el paso del Jordán hasta la asamblea de Siquén.

2) Por lo que respecta a la segunda tesis, hemos concedido el puesto que les corresponde a los textos extrabíblicos y a la arqueología, y nos hemos servido tanto de las exploraciones de superficie como de los resultados de las excavaciones. Estos testimonios han proyectado luz sobre el estado de la población en los diferentes territorios, antes y después de la llegada de los israelitas. Ellos nos han explicado el silencio de la Biblia sobre una «conquista» en la montaña de Efraín, el aspecto particular del asentamiento en la región de Siquén y la situación de las tribus del norte. Esos testimonios han confirmado además la existencia

y el carácter del reino cananeo de Jesebón, la historicidad de la toma de Jasor y, al revés, el carácter etiológico del relato sobre la toma de Ay.

Pero nos hemos negado a exagerar el testimonio de la arqueología y atribuir a los invasores israelitas todas las destrucciones que señalan las excavaciones. En efecto, la fecha de esas destrucciones no está fijada con precisión y pueden haber sido ocasionadas por otros enemigos distintos de los israelitas.

6. *Cronología*

La cronología sólo se puede establecer a base de aproximaciones. Dejemos a un lado a los grupos del norte y, de acuerdo con nuestra hipótesis, al grupo de Gad, puesto que éstos ya estaban desde mucho antes establecidos en una parte de sus territorios. El problema se refiere especialmente al grupo de Josué. Su establecimiento en Palestina central se sitúa después de la salida de Egipto con Moisés y antes del asentamiento de los Pueblos del Mar (filisteos), de los que no se habla nunca en los relatos del libro de Josué. La salida de Egipto tuvo lugar bajo el reinado de Ramsés II; los filisteos se asentaron en la costa palestina después de la victoria egipcia del año octavo de Ramsés III. Para el reinado de Ramsés II hemos aceptado las fechas de 1290-1224. La salida de Egipto pudo haber tenido lugar hacia 1250 o poco antes. Si tenemos en cuenta la tradición bíblica sobre la estancia en el desierto durante una generación, la entrada del grupo de Josué en Canaán y el paso del Jordán difícilmente pueden situarse antes de 1225. Según los estudios más recientes, la gran invasión de los Pueblos del Mar del año octavo de Ramsés III tuvo lugar en 1175 o uno o dos años antes. Esto deja tiempo suficiente para que los israelitas se asentaran en Palestina central, durante la generación de Josué.

En cuanto al sur, está sin determinar la fecha en que se asentaron en la región de Cades ciertos grupos emparentados con los israelitas; pero fue antes del éxodo. En cambio, la penetración de estos grupos hacia el norte y la ocupación de la montaña de Judá donde implantaron la fe en Yahvé, suponen que estuvieron en contacto con el grupo de Moisés; son, pues, posteriores al éxodo. A título de hipótesis, cabe situar esta penetración por el sur una generación antes de que entrara el grupo de Moisés dando la vuelta por Transjordania.

Respecto al norte, si el conflicto con los cananeos y la batalla de las aguas de Merón están en relación con la asamblea de Siquén, y si la asamblea tuvo lugar al final del asentamiento en Palestina central, estos hechos datarían de hacia 1200. Es la fecha más baja que aceptaría la arqueología para la destrucción de Jasor y no es una fecha imposible.

Así, pues, las fases del asentamiento se escalonarían a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII a.C., desde hacia 1250 para los grupos del sur hasta casi 1200 para las tribus del norte; Palestina central habría sido ocupada a partir de 1225. Damos estas cifras a título indicativo; por lo demás, algunos movimientos de tribus se produjeron posteriormente. La tribu de Gad se extendió a expensas de Rubén. La media tribu de Manasés no se estableció en Galaad del norte hasta bastante entrado el período de los Jueces. Es posible que, como hemos dicho, algunos grupos aseritas se desplazasen en una época indeterminada. La migración sobre la que estamos mejor informados es la de la tribu de Gad; la estudiaremos dentro del marco del período de los Jueces.

SEGUNDA PARTE

EL PERIODO DE LOS JUECES

PREFACIO

Al presentar el primer volumen de su Historia antigua de Israel *anunciaba el P. R. de Vaux la publicación de otros dos volúmenes. El segundo de esta trilogía habría de abarcar desde la época de los Jueces de Israel hasta la caída del reino de Judá, mientras que en el tercero pensaba tratar los períodos exílico y posexílico hasta la conquista de Alejandro Magno. Este ambicioso proyecto se ha visto bruscamente truncado por la muerte del autor, ocurrida el 10 de septiembre de 1971. Pero el P. De Vaux dejó cierto número de páginas mecanografiadas o simplemente manuscritas en que se trataba el período de los Jueces. Esta sección constituye la primera parte del segundo volumen prometido; una segunda parte debía contener la historia de la monarquía hasta el exilio en Babilonia, pero, desgraciadamente, no llegó a ser redactada. En consecuencia, se ofrecen a continuación únicamente la descripción y el estudio del período de los Jueces.*

La única fuente con que contamos para el estudio de este período, que se extiende desde comienzos del siglo XII hasta aproximadamente el año 1020 a.C., fecha de la instauración de la monarquía, es el libro de los Jueces. El P. De Vaux, historiador, arqueólogo y exegeta, estudia este libro a fondo y se extiende en los problemas de crítica literaria y crítica de las tradiciones. Combate la hipótesis de la «anfictionía israelita», y considera el sistema de las doce tribus como una construcción ideal de tiempos del rey David, en que se refleja un gran Israel que jamás existió como organización política. Pero al mismo tiempo nos señala los pormenores de las luchas y vicisitudes que jalonaron la formación paulatina del pueblo de Israel. Investigación apasionante que sigue con atención los desplazamientos de las tribus, y en especial la migración de Dan, sobre la que estamos mejor informados; su consolidación en Canaán y sus luchas contra los pueblos vecinos, Moab, Amón, Edom, Madián, los cananeos y, finalmente, los filisteos, último pueblo que llegó al país. Contra todos ellos va dirigida la acción de los salvadores que llamamos «jueces mayores»: Otoniel (contra Edom), Ehud (contra Moab), Gedeón (contra Madián), Jefté (contra Amón) y Sansón (contra los filisteos). La única batalla sobre la que estamos informados es la del Quisón, librada en la llanura de Yezrael por Débora y Barac contra los cananeos.

El quinto capítulo del libro, el más extenso, está dedicado a la vida de las tribus. Fue redactado en sus tres cuartas partes. Falta únicamente el final de la tercera sección, en que debía tratarse la historia de Sansón, así como la cuarta sección, en que iban a ser estudiadas las luchas y rivalidades de las tribus por la hegemonía: Efraín y Manasés, Efraín y Benja-

mín (Jue 19-21). No cabe duda de que en la conclusión hubiera presentado el P. De Vaux una visión de conjunto sobre este período de los Jueces, tan complejo y agitado, que sucedió al primer asentamiento en Canaán. También es de suponer que habría abordado el tema de la cronología, igual que hizo en su primer volumen. Sin embargo, esta conclusión queda ya esbozada por estas simples palabras: «Imposible establecer una cronología». Aunque echemos de menos las explicaciones que sin duda alguna habrían acompañado a esta declaración negativa, justificándola, no podemos sino admirar aquí la honradez del historiador que reconoce su ignorancia al término de una investigación exhaustiva.

Si los tres primeros capítulos, ya mecanografiados por el autor, estaban listos para la imprenta [1], *no podemos decir lo mismo sobre el resto. El capítulo IV, a partir del párrafo «Complejidad de las tradiciones sobre Samuel» (pp. 270ss), y el capítulo V, a partir de la sección I, 2 («Manasés oriental»), quedaron en estado de borrador. No cabe duda de que el P. De Vaux habría retocado algunos pasajes, como puede verse por la nota marginal del cap. IV, nota 72. En todo caso nos ha parecido preferible publicar su texto sin modificación alguna. Ciertamente, descifrar el manuscrito supuso una tarea larga y trabajosa. He de reconocer desde estas líneas mi admiración al P. F. Langlamet por su paciencia y sagacidad, que le permitieron llevar a término este difícil trabajo. Gracias por ello en nombre de todos cuantos han de leer esta obra.*

A pesar de no haber sido concluida, esta historia de los Jueces de Israel completa dignamente la obra monumental que por sí sola era ya la historia de los orígenes del pueblo israelita hasta su asentamiento en Canaán. Para nosotros, profesores y estudiantes de la Escuela Bíblica de Jerusalén, que durante tanto tiempo tuvimos el privilegio de contar con la ciencia y la colaboración fraterna del P. De Vaux, este segundo volumen constituye la última aportación destacada de un hombre que consagró toda su vida a la palabra de Dios y a la historia del pueblo de Dios. Ningún monumento mejor a su memoria.

Jerusalén, noviembre 1972.

R. Tournay, op
Director de la Escuela Bíblica
y Arqueológica Francesa

[1] El cap. II fue publicado por el P. De Vaux en *Studies in Memory of Paul Lapp*, en HTR 64 (1971) 415-36. Damos las gracias al editor de la «Harvard Theological Review» por habernos permitido reproducir este artículo.

Capítulo I

LAS FUENTES BIBLICAS. EL LIBRO DE LOS JUECES

Entendemos por «período de los Jueces» el que media entre la «conquista» de Canaán y la instauración de la monarquía. Históricamente abarca algo menos de dos siglos, desde comienzos del XII hasta aproximadamente el año 1020 a.C. Así lo entiende también la tradición bíblica, que lo sitúa entre la despedida de Josué (Jos 23), con que finaliza la historia de la conquista, y la despedida de Samuel (1 Sm 12), que cierra el período de los Jueces. Empieza a renglón seguido la historia de los reyes (1 Sm 13,1), con una fórmula análoga a las que introducirán los reinados de todos los reyes de Israel y de Judá hasta la ruina de Jerusalén. En 1 Sm 12,11 recibe Samuel del pueblo el testimonio de que ha sido un juez íntegro; 1 Sm 12,11 cita a Samuel como un libertador junto a Yerubaal y Jefté. En 1 Sm 7 se atribuye una victoria sobre los filisteos a la intercesión de Samuel, y se dice que «Samuel juzgó a Israel durante toda su vida»; en el v. 15 aparece Samuel como el último de los jueces.

Por otra parte, la historia de Samuel se ha enriquecido con los relatos sobre su infancia (1 Sm 1-3), sobre la estancia del arca entre los filisteos (1 Sm 4-6) y sobre el papel de Samuel en la instauración de la monarquía (1 Sm 8-11). Esto significa que en la redacción final de los libros históricos se ha separado del libro de los Jueces la historia de Samuel; el moderno historiador, en consecuencia, queda libre para exponer por separado la historia de los Jueces y la de Samuel con la instauración de la monarquía. Para la primera parte de esta historia nuestra única fuente es el libro de los Jueces, pero éste plantea problemas de crítica literaria y de crítica de las tradiciones que es preciso abordar antes de seguir adelante.

I. El contenido

A pesar de la nota redaccional de Jue 1,1, «después de la muerte de Josué», el principio del libro (1,1-2,5) no se refiere al período de los Jueces, sino al de la conquista; recoge tradiciones independientes de las compiladas en el libro de Josué. Tratando esta adición y la de Jos 24 (sobre la asamblea de Siquén) como un paréntesis, Jue 2,6 empalma directamente con el final del discurso de despedida de Josué (Jos 23,16).

Jue 2,6-3,6 es una introducción a las historias de los jueces, de las

que se propone una interpretación religiosa. El cuerpo del libro está integrado por las narraciones que llenan 3,7-16,31. Los caps. 17-21 son dos apéndices independientes entre sí y distintos de la historia de los jueces; en 17-18 se narra la migración danita y la fundación del santuario de Dan; en 19-21 se habla del crimen de Guibeá y de la guerra contra Benjamín. La presencia de estos dos episodios en el libro de los Jueces se justifica por el hecho de que pertenecen a la historia de las tribus antes de la instauración de la monarquía (cf. 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

En la parte central han distinguido los comentaristas y los historiadores entre seis jueces «mayores» (Otoniel, Ehud, Barac y Débora, Gedeón, Jefté y Sansón), a los que se dedican los relatos más pormenorizados, y seis jueces «menores» (Sangar, Tolá, Yair, Ibsán, Elón y Abdón), de los que sólo se dan breves noticias. Esta distinción no aparece en el texto hebreo, y el criterio aplicado no siempre es válido. Entre los jueces «mayores», el pasaje relativo a Otoniel (3,7-11a) no contiene, aparte del marco redaccional, más que la mención de la victoria de Otoniel sobre el enigmático Cusán Risatain, sin más detalles; por otra parte, este Otoniel, hijo de Quenaz, el hermano de Caleb, había aparecido ya, más convincentemente, en Jos 15,16-19 y Jue 1,12-15; si su victoria tiene algún fundamento histórico, correspondería a la época del asentamiento de las tribus más que a la de los jueces [1]. Entre los jueces «menores», Sangar (3,31) es un intruso ha sido insertado secundariamente entre Ehud y Barac (cf. 4,1 y el final de 3,31: «él también salvó a Israel»). Es muy probable que este Sangar, que también es mencionado en el Cántico de Débora (5,6), ni siquiera fuera israelita; el nombre de Sangar parece más bien hurrita, y su segundo nombre, Ben-Anat, nos lo presenta como devoto de la gran diosa cananea, a menos que hayamos de tomarlo en el sentido de que era natural de Ben-Anat, una ciudad de Galilea, que los israelitas no fueron capaces de conquistar (Jue 1,33). Sin embargo, la distinción entre jueces «mayores» y «menores» se justifica por otra razón. Los jueces «mayores» son los que salvaron a Israel o que al menos, como en el caso de Sansón, lucharon contra sus enemigos, mientras que a los jueces «menores» no se atribuye ninguna hazaña semejante (con excepción de Sangar). Tampoco son idénticas las fórmulas empleadas para uno y otro grupo. Veremos más adelante qué significan esas diferencias desde el punto de vista de la composición literaria del libro y para su interpretación histórica.

También difieren entre sí los relatos sobre los jueces «mayores». La historia del benjaminita Ehud, que libera a Israel de la opresión de Eglón, rey de Moab (3,11b-30), es un relato unitario; por el contrario, la historia de la derrota sufrida por una coalición cananea a manos de Barac y Débora en la llanura de Yezrael está compuesta a partir de elementos heterogéneos; en efecto, comprende un relato en prosa (4) y un cántico de victoria (5). En el relato en prosa se da el papel de protagonista sucesivamente a Débora, una profetisa efraimita, a Barac, oriundo de Neftalí, y a Yael, la mujer de Jeber, el quenita. La historia de Gedeón (6-8[2]) tiene por tema central la victoria del manasita Gedeón, llamado también Yerubaal, sobre los madianitas (7), a los que persigue hasta el otro lado del Jordán (8), pero al mismo tiempo se añaden diversas tradiciones sobre el mismo Gedeón: la erección de un altar en honor de Yahvé (6,11-24) y la destrucción de un santuario de Baal (6,25-32), la confección de un *efod* (8,2-8), el oráculo del vellón (6,36-40), la elección de los trescientos combatientes (7,2-8). A la historia de Gedeón se ha añadido la de Abimelec y su efímero reinado en Siquén (9), en que se inserta la fábula de Yotán (9,8-15). La historia de Jefté (10, 6-12,7[3]) interrumpe la lista de los jueces «menores» (10,1-5; 12,8-15). Va precedida de una extensa introducción (10,6-16) que sirve de prefacio a los relatos sobre Jefté y Sansón; en efecto, se nombra a los filisteos junto a los amonitas en los vv. 6 y 7. El relato fundamental cuenta cómo Jefté el galaadita fue llamado del exilio y obtuvo una rotunda victoria frente a los opresores amonitas (10,17-11,11.29.32-33). Este relato se combina con la historia del voto de Jefté y una etiología de la lamentación anual que conmemoraba la muerte de la hija de Jefté (11,30-31.34-40) y con la historia de un conflicto entre Galaad y Efraín (12,1-6). Una adición (11,12-28), inspirada en Nm 20-21, narra las conversaciones entre Jefté y los amonitas, en que se ponen en tela de juicio los derechos territoriales de Moab más que los de Amón. Jue 12,7 establece la unión entre Jefté y la lista de los jueces «menores». La historia de Sansón (13,1-16,31[4]) reúne varios episodios independientes entre sí: el nacimiento de Sansón, su matrimonio, la destrucción de las mieses de los filisteos, la quijada de asno y una conclusión (15,20), para seguir con los episodios de las puertas de Gaza, Sansón y Dalila, y la muerte de Sansón, con una nueva conclusión (16,31). Si bien en las dos conclusiones se afirma que Sansón «juzgó» a Israel, el personaje no tiene los rasgos característicos ni de un juez «mayor» ni de un juez «menor». No aparece ejerciendo ninguna actividad judicial ni liberó efectivamente a Israel. Simplemente, participó en la «resistencia», por decirlo en términos actuales, contra la dominación filistea, y estaba poseído por el Espíritu de Dios. Estos aspectos permitieron incluirlo entre los jueces «mayores», pero su historia viene a ser más bien un paralelo antitético de la de Samuel; también éste, al igual que Sansón, fue un hijo otorgado a una madre estéril, fue consagrado a Dios y «juzgó» a Israel (1 Sm 7, 15-17).

[1] Cf. *supra*, pp. 80-81.

[2] C. F. Whitley, *The Sources of Gideon Stories*: VT 7 (1957) 157-64; W. Beyerlin, *Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament (Richter* VI-VIII): VT 13 (1963) 1-25.

[3] W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah*: Bib 47 (1966) 485-556.

[4] J. Blenkinsopp, *Structure and Style in Judges 13-16*: JBL 82 (1963) 65-76.

II. COMPOSICIÓN [5]

Este análisis nos dice que el libro de los Jueces no adquirió su forma definitiva sino al término de una larga historia literaria. Muchas veces se ha tratado de explicar este hecho por la continuación y combinación de las mismas fuentes que se advertían en el Pentateuco. Los trabajos recientes más representativos de esta tendencia son los de O. Eissfeldt [6], G. Hölscher [7] y C. A. Simpson [8]. No están de acuerdo en cuanto a la atribución de las distintas partes del libro a las fuentes que correspondan [9], pero estas divergencias no son motivo suficiente para rechazar su método, pues los defensores de otras soluciones no están menos en desacuerdo entre sí. Mayor importancia tiene el haber demostrado que en las narraciones del libro de los Jueces no se pueden señalar unas series paralelas de tradiciones como en el caso del Pentateuco, y así parece haberlo establecido definitivamente el análisis de W. Richter [10].

M. Noth dio un paso decisivo al proponer la teoría de una gran historia deuteronomista que abarcaría desde el Deuteronomio hasta el final de Reyes, y que habría sido compuesta a mediados del siglo VI a.C. utilizando fuentes diversas [11]. Para el período de los Jueces, el autor deuteronomista se habría servido de dos grupos de tradiciones antiguas, uno de ellos relativo a los héroes libertadores pertenecientes a distintas tribus, y otro a los personajes investidos de una función de gobierno en la liga de las tribus, y que son los que nosotros designamos con el nombre de jueces «menores». Dado que Jefté aparecía en la lista de los jueces «menores», pero al mismo tiempo se conservaba el recuerdo claro de sus funciones como libertador, el autor habría conjuntado ambas series, otorgando también el título de «jueces» a los héroes de las tribus y atribuyéndoles un cometido importante para todo Israel. Luego habría integrado todas estas figuras en un sistema cronológico, añadiendo su propia interpretación teológica de todo este período en su intro-

[5] Recensión crítica de la bibliografía reciente, entre 1940 y 1960, en E. Jenni, *Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige*: «Theologische Rundschau» 27 (1961) 1-32, 97-146, especialmente 97-118, 129-36.

[6] O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1925); *Einleitung*, 342-57 y las obras citadas en la nota 9.

[7] G. Hölscher, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung* (Heidelberg 1942); Id., *Geschichtsschreibung in Israel* (Lund 1952).

[8] C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (Oxford 1957).

[9] Cf. O. Eissfeldt, *Die ältesten Traditionen Israels* (BZAW 71; 1950), con la crítica de C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel* (Oxford 1948); O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Testament* (Berlín 1948), con la crítica a la teoría de G. Hölscher (y M. Noth); C. A. Simpson, *Composition...*, 149-96, en que hace la crítica de O. Eissfeldt.

[10] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner Biblischer Beiträge 18; Bonn 1963).

[11] M. Noth, *Überlief. Studien*, 3-110; especialmente sobre la época de los Jueces, 47-61.

ducción general y en el encuadre de cada narración. Es probable que su libro no incluyera la historia de Sansón; al menos, con seguridad, no recogería los apéndices de los caps. 17-21.

La tesis de M. Noth ha tenido una amplia aceptación, y en ella se inspiran los más recientes comentarios al libro [12]. Sin embargo, no todos están de acuerdo en considerar esta historia como obra de un solo autor; se prefiere ver en ella el trabajo progresivo de una corriente de la tradición emparentada con el Deuteronomio. En este sentido se orientan los trabajos de W. Richter, que señalan una nueva e importante etapa [13]. Parece que este autor ha demostrado la existencia de un «libro de los libertadores», que contendría al menos las historias de Ehud, Débora-Barac, Gedeón (y Abimelec); habría sido compuesto en el reino del Norte bajo la dinastía de Jehú. Habría sido revisado (¿bajo Josías?) por un primer redactor, al que se deberían las fórmulas que enmarcan las narraciones relativas a cada uno de los héroes; la historia de Abimelec habría sufrido en este momento profundas modificaciones. A una segunda mano habría que atribuir la breve sección sobre Otoniel, introducida como un caso típico. Según Richter, este «libro de los libertadores» ya revisado no contendría aún la historia de Jefté, que posee su propia introducción y que se sirve de fórmulas diferentes, aunque procedería del mismo ambiente [14]. Un tercer redactor, que se identifica en general con el autor de la historia deuteronomista de Noth, tuvo la intervención más importante. A él se deben la orientación teológica del libro, las introducciones, la combinación con la lista de los jueces «menores» y el marco cronológico. El análisis de Richter no incluye la historia de Sansón (caps. 13-16), ni, lógicamente, los apéndices de los caps. 17-21.

A pesar de todos estos esfuerzos, la crítica literaria del libro de los Jueces no ha dado aún con una solución plenamente satisfactoria. Se han propuesto análisis muy diferentes de las introducciones [15]. Se admite que las noticias sobre los jueces «menores» utilizan datos antiguos, pero mientras algunos creen que fueron combinadas muy pronto con las tradiciones referentes a los héroes libertadores [16], otros estiman que

[12] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; 1953, [4]1969); J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967).

[13] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* (cf. nota 10); *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (Bonner Biblische Beiträge 21; Bonn 1964).

[14] W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah* (cf. nota 3).

[15] E. O'Doherty, *The Literary Problem of Judges 1,1-3,6*: CBQ 18 (1956) 1-7; A. Penna, *L'introduzione al libro dei Giudici (1,1-3,6)*, en *Miscelánea Bíblica A. Fernández* (Madrid 1961) 521-29; W. Beyerlin, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*, en *Tradition und Situation*, en homenaje a A. Weiser (Gotinga 1963) 1-29; A. Rofe', *The Composition of the Introduction of the Book of Judges*: «Tarbiz» 35 (1965-66) 201-13 (hebreo); N. Stemmer, *The Introduction to Judges, 2,1-3,4*: JQR 57 (1966-67) 239-41; M. Weinfeld, *The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources*: VT 17 (1967) 93-113.

[16] Así W. Vollborn, en homenaje a Fr. Baumgärtel (Erlangen 1959) 193.

II. Composición[5]

Este análisis nos dice que el libro de los Jueces no adquirió su forma definitiva sino al término de una larga historia literaria. Muchas veces se ha tratado de explicar este hecho por la continuación y combinación de las mismas fuentes que se advertían en el Pentateuco. Los trabajos recientes más representativos de esta tendencia son los de O. Eissfeldt[6], G. Hölscher[7] y C. A. Simpson[8]. No están de acuerdo en cuanto a la atribución de las distintas partes del libro a las fuentes que correspondan[9], pero estas divergencias no son motivo suficiente para rechazar su método, pues los defensores de otras soluciones no están menos en desacuerdo entre sí. Mayor importancia tiene el haber demostrado que en las narraciones del libro de los Jueces no se pueden señalar unas series paralelas de tradiciones como en el caso del Pentateuco, y así parece haberlo establecido definitivamente el análisis de W. Richter[10].

M. Noth dio un paso decisivo al proponer la teoría de una gran historia deuteronomista que abarcaría desde el Deuteronomio hasta el final de Reyes, y que habría sido compuesta a mediados del siglo VI a.C. utilizando fuentes diversas[11]. Para el período de los Jueces, el autor deuteronomista se habría servido de dos grupos de tradiciones antiguas, uno de ellos relativo a los héroes libertadores pertenecientes a distintas tribus, y otro a los personajes investidos de una función de gobierno en la liga de las tribus, y que son los que nosotros designamos con el nombre de jueces «menores». Dado que Jefté aparecía en la lista de los jueces «menores», pero al mismo tiempo se conservaba el recuerdo claro de sus funciones como libertador, el autor habría conjuntado ambas series, otorgando también el título de «jueces» a los héroes de las tribus y atribuyéndoles un cometido importante para todo Israel. Luego habría integrado todas estas figuras en un sistema cronológico, añadiendo su propia interpretación teológica de todo este período en su introducción general y en el encuadre de cada narración. Es probable que su libro no incluyera la historia de Sansón; al menos, con seguridad, no recogería los apéndices de los caps. 17-21.

La tesis de M. Noth ha tenido una amplia aceptación, y en ella se inspiran los más recientes comentarios al libro[12]. Sin embargo, no todos están de acuerdo en considerar esta historia como obra de un solo autor; se prefiere ver en ella el trabajo progresivo de una corriente de la tradición emparentada con el Deuteronomio. En este sentido se orientan los trabajos de W. Richter, que señalan una nueva e importante etapa[13]. Parece que este autor ha demostrado la existencia de un «libro de los libertadores», que contendría al menos las historias de Ehud, Débora-Barac, Gedeón (y Abimelec); habría sido compuesto en el reino del Norte bajo la dinastía de Jehú. Habría sido revisado (¿bajo Josías?) por un primer redactor, al que se deberían las fórmulas que enmarcan las narraciones relativas a cada uno de los héroes; la historia de Abimelec habría sufrido en este momento profundas modificaciones. A una segunda mano habría que atribuir la breve sección sobre Otoniel, introducida como un caso típico. Según Richter, este «libro de los libertadores» ya revisado no contendría aún la historia de Jefté, que posee su propia introducción y que se sirve de fórmulas diferentes, aunque procedería del mismo ambiente[14]. Un tercer redactor, que se identifica en general con el autor de la historia deuteronomista de Noth, tuvo la intervención más importante. A él se deben la orientación teológica del libro, las introducciones, la combinación con la lista de los jueces «menores» y el marco cronológico. El análisis de Richter no incluye la historia de Sansón (caps. 13-16), ni, lógicamente, los apéndices de los caps. 17-21.

A pesar de todos estos esfuerzos, la crítica literaria del libro de los Jueces no ha dado aún con una solución plenamente satisfactoria. Se han propuesto análisis muy diferentes de las introducciones[15]. Se admite que las noticias sobre los jueces «menores» utilizan datos antiguos, pero mientras algunos creen que fueron combinadas muy pronto con las tradiciones referentes a los héroes libertadores[16], otros estiman que

[5] Recensión crítica de la bibliografía reciente, entre 1940 y 1960, en E. Jenni, *Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige*: «Theologische Rundschau» 27 (1961) 1-32, 97-146, especialmente 97-118, 129-36.

[6] O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1925); *Einleitung*, 342-57 y las obras citadas en la nota 9.

[7] G. Hölscher, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung* (Heidelberg 1942); íd., *Geschichtsschreibung in Israel* (Lund 1952).

[8] C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges* (Oxford 1957).

[9] Cf. O. Eissfeldt, *Die ältesten Traditionen Israels* (BZAW 71; 1950), con la crítica de C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel* (Oxford 1948); O. Eissfeldt, *Geschichtsschreibung im Alten Testament* (Berlín 1948), con la crítica a la teoría de G. Hölscher (y M. Noth); C. A. Simpson, *Composition...*, 149-96, en que hace la crítica de O. Eissfeldt.

[10] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner Biblischer Beiträge 18; Bonn 1963).

[11] M. Noth, *Überlief. Studien*, 3-110; especialmente sobre la época de los Jueces, 47-61.

[12] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; 1953, [4]1969); J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967).

[13] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*... (cf. nota 10); *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (Bonner Biblische Beiträge 21; Bonn 1964).

[14] W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah* (cf. nota 3).

[15] E. O'Doherty, *The Literary Problem of Judges 1,1-3,6*: CBQ 18 (1956) 1-7; A. Penna, *L'introduzione al libro dei Giudici (1,1-3,6)*, en *Miscelánea Bíblica A. Fernández* (Madrid 1961) 521-29; W. Beyerlin, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*, en *Tradition und Situation*, en homenaje a A. Weiser (Gotinga 1963) 1-29; A. Rofe', *The Composition of the Introduction of the Book of Judges*: «Tarbiz» 35 (1965-66) 201-13 (hebreo); N. Stemmer, *The Introduction to Judges, 2,1-3,4*: JQR 57 (1966-67) 239-41; M. Weinfeld, *The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources*: VT 17 (1967) 93-113.

[16] Así W. Vollborn, en homenaje a Fr. Baumgärtel (Erlangen 1959) 193.

fueron añadidas al libro deuteronomista [17]. De todas estas discusiones nos quedaremos únicamente con los resultados que parecen más seguros y que revisten importancia clara para la utilización del libro como fuente histórica. Había tradiciones sobre los héroes anteriores al período de la monarquía que habían «salvado» a su clan, a su tribu o a varias tribus frente a los ataques de los cananeos o de los pueblos vecinos. Transmitidas primero oralmente, y muchas veces en versiones distintas, estas tradiciones pasaron a convertirse, muy al principio de la época monárquica, en patrimonio común de todo Israel, y fueron recopiladas en lo que podríamos llamar un «libro de los libertadores», que contenía las historias de Ehud, de Barac y Débora, de Gedeón con el episodio de Abimelec, y quizá también un marco redaccional en que se destacaba el sentido religioso que estas narraciones entrañaban para todo el pueblo. Por otra parte, también se conservaba una lista de «jueces» que habían ejercido su función en ciertas ciudades de Israel durante determinadas épocas. El héroe Jefté había sido al mismo tiempo uno de estos jueces, por lo que su figura sirvió de vínculo entre ambas series. La fusión fue obra de los redactores «deuteronomistas» que, en diversas etapas difíciles de delimitar y fechar, añadieron los pasajes sobre Otoniel (3,7-11), colocado como un caso típico al comienzo de las historias de los libertadores, la introducción compuesta a base de materiales diversos (2,6-3,6) y los relatos sobre Sansón (caps. 13-15 y finalmente el cap. 16). De hecho esta redacción empalma con el libro de Josué y, por otro lado, se prolonga, más allá del libro de los Jueces, hasta los de Samuel y Reyes; ello nos autoriza a hablar de una «historia deuteronomista», pero no parece que pueda atribuirse a un solo «autor», tal como propone M. Noth. El libro deuteronomista de los Jueces abarcaría, por consiguiente, de 2,6 a 16,31. En la época exílica o posexílica se le añadirían unas tradiciones antiguas que habían sido descartadas o ignoradas por los redactores deuteronomistas: al principio, las tradiciones relativas a los comienzos del asentamiento en Canaán (1,1-2,5) y al final las tradiciones sobre las tribus de Dan (caps. 17 y 18) y Benjamín (19-21), anteriores a la monarquía.

[17] Recientemente A. Weiser, *Einleitung in das Alten Testament* (Gotinga [5]1963) 139; E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alten Testament* (Heidelberg [10]1965) 231.

III. Cronología

El último y principal de los redactores deuteronomistas fue también el que dio al libro su encuadre cronológico. Son frecuentes las indicaciones temporales, que pretenden formar una cadena ininterrumpida. Son de distintos tipos:

1. Períodos de opresión:

Cusán Risatain (3,8)	8
Eglón (3,14)	18
Yabín (4,1)	20
Madián (6,1)	7
Amón (10,8)	18
Filisteos (13,1)	40
	111 años

2. Períodos de «tranquilidad» después de la liberación por un juez «mayor»:

Otoniel (3,11)	40
Ehud (3,30)	80
Débora (5,31)	40
Gedeón (8,28)	40
Sansón (15,20; 16,31)	20
	220 años

3. Judicaturas de los jueces «menores»:

Tolá (10,2)	23
Yair (10,3)	22
Ibsán (12,9)	7
Elón (12,11)	10
Abdón (12,14)	8
	70 años

A todo lo cual hay que añadir:

Judicatura de Jefté (12,7)	6
Reinado de Abimelec (9,22)	3
	9 años

De ahí resulta que el período de los Jueces habría durado 410 años. Pero las cifras que se suman para dar este resultado son de naturaleza diferente; el redactor encontró en sus fuentes datos precisos en relación

con los jueces «menores», posiblemente los correspondientes a los períodos de opresión, pero atribuyó números redondos a los períodos que seguían a la intervención de los libertadores; 40 años es lo que dura una generación, mejor dicho, el plazo de vida activa de un individuo; la tranquilidad de 80 años subsiguiente a la liberación por obra de Ehud debe abarcar también el período correspondiente a Sangar, del que no se da ninguna otra noticia.

Esta cronología forma parte de un sistema más amplio que se extiende además a otros libros históricos. Según la redacción deuteronomista de 1 Re 6,1, entre la salida de Egipto y el comienzo de la construcción del templo en el cuarto año de Salomón pasaron 480 años. Esto significa que a las cifras del libro de los Jueces se han añadido los datos siguientes:

Estancia en el desierto y conquista (Jos 14,10)	45
Judicatura de Elí (1 Sm 4,18b)	40
Estancia del arca en Quiriat Yearín (1 Sm 7,2)	20
Reinado de Saúl (1 Sm 13,1)	2
Reinado de David (1 Re 2,11)	40
Comienzo del reinado de Salomón (1 Re 6,1)	4
	151 años

Pero si a los 410 años del período de los Jueces añadimos estos otros 151, obtenemos un total de 561 años. La armonización de esta cifra con los 480 años de 1 Re 6,1 es un problema que ha preocupado a los exegetas. Algunos autores restan los 70 años de los jueces «menores», que no habrían sido incluidos en el libro deuteronomista; nosotros no hemos aceptado esta crítica literaria. Por otra parte, la resta sería aún insuficiente. Hay tres soluciones recientes que merecen atención. M. Noth [18] suprime los 40 años de la «judicatura» de Elí, que serían una adición posdeuteronomista. Los 40 años de la dominación filistea se prolongarían hasta la liberación de 1 Sm 7,11ss, atribuida a Samuel, y se dividirían en dos partes iguales: los 20 años atribuidos a Sansón (si la historia de éste formara parte del libro deuteronomista) y los 20 años de la estancia del arca en Quiriat Yearín. La suma de las cifras restantes da un total de 481 años; la diferencia de un año con respecto a la cifra de 480 que da 1 Re 6,1 se explicaría si, teniendo en cuenta la consagración anticipada de Salomón (1 Re 1), el deuteronomista hubiera identificado el primer año de Salomón con el último de David. W. Vollborn [19] ha propuesto otra solución parecida. Mantiene el dato de 1 Sm 4,18b sobre la judicatura de Elí, pero acepta la lectura del texto griego, que reduce su duración a 20 años. Como ni Sansón ni Elí liberaron a Israel

18 M. Noth, *Überlief. Studien*, 18-27.
19 W. Vollborn, *Die Chronologie des Richterbuches*, en homenaje a Fr. Baumgärtel (Erlangen 1959) 192-96.

de los filisteos, los 20 años de Sansón y los 20 de Elí serían los mismos de la dominación de los filisteos, de donde resulta que no se deben sumar estas cifras. Finalmente, los 20 años de la estancia del arca en Quiriat Yearín no entran en cuenta, ya que este destierro del arca no forma parte de la historia de la salvación. De esta forma se obtiene, aunque por otro camino, la misma cifra de 481 años, que se explica del mismo modo que lo hizo M. Noth. Finalmente, W. Richter [20] propone otra solución. Este autor clasifica los datos cronológicos conforme a las fórmulas utilizadas por el redactor, que varían según los distintos períodos, lo que da, remontándonos en el tiempo: los reinados de Salomón (4 años), David (40 años) y Saúl (2 años), total: 46 años; las judicaturas de Elí, Sansón, Jefté y los cinco jueces «menores», un total de 136 años; el período de los libertadores, que abarca también las épocas de tranquilidad correspondientes a Gedeón, Barac, Ehud y Otoniel, es decir, 200 años, y los períodos de opresión bajo Madián, Yabín, Eglón y Cusán Risatain, que duran 53 años, lo que da un total de 253 años; el tiempo transcurrido entre la salida de Egipto y la bendición de Caleb, tío de Otoniel (Jos 14,10), 45 años. De esta forma se obtiene el cuadro siguiente:

Exodo y conquista	45
Tiempo de los libertadores	253
Tiempo de los Jueces	136
Tiempo de los reyes	46
	480 años

W. Richter suprime los 3 años de Abimelec, los 40 años de la dominación filistea y los 20 de la estancia del arca en Quiriat Yearín, porque estas indicaciones aparecen con fórmulas distintas y no entran en el marco institucional de las restantes cifras. También suprime los 18 años de la dominación amonita, por considerar que Jue 10,8 es una adición.

Es posible que esta solución sea la mejor entre todas las que se han propuesto, pero probablemente tampoco ha de darse por definitiva. Se trata, sin embargo, de un problema que interesa al exegeta más que al historiador. Ciertas cifras pueden proceder de una buena tradición, pero el sistema en que han sido integradas es desde luego una construcción del redactor. Será preciso, por consiguiente, recurrir a otros procedimientos para establecer la cronología del período de los Jueces.

20 W. Richter, *Die Bearbeitungen*... (cf. nota 13), 132-40.

IV. Valor histórico

Acabamos de decir que el historiador no puede utilizar el cuadro histórico que el deuteronomista dio a su libro. La reiteración de la cifra 40 (cuatro veces), de su duplo 80 (una vez) y de su mitad 20 (dos veces) indica suficientemente el carácter artificial del cómputo. Por otra parte, resulta imposible prolongar durante 410 años el período de los Jueces; su duración efectiva fue menor de dos siglos.

Los jueces, tanto mayores como menores, aparecen como si se hubieran sucedido unos a otros ininterrumpidamente y como si su actividad o su autoridad se hubiera ejercido sobre todo Israel. Sin embargo, los relatos antiguos muestran claramente que ni las opresiones ni las liberaciones tuvieron semejante carácter. Las intervenciones que nos narran tenían un alcance local y no implican la participación de una sola o de varias tribus. El «libro de los libertadores» ya había dado a los jueces mayores la talla de héroes nacionales; es verosímil que la redacción deuteronomista respetara la importancia que se quiso atribuir a estas figuras, pero nada nos asegura que ello estuviera en consonancia con la historia. En cuanto a los relatos sobre Sansón y los dos apéndices, teniendo en cuenta que fueron añadidos en distintas etapas de la composición, el lugar que ocupan en el libro no significa nada en relación con la fecha de los acontecimientos narrados. La lista de los jueces «menores» está respaldada por datos antiguos, pero habrá que analizar si estos jueces tuvieron efectivamente una autoridad que se extendía más allá de los límites de su ciudad de origen y si su presentación por orden cronológico no será debida a la mano de un redactor.

Esta suma de incertidumbres nos impide escribir una historia ordenada del período de los Jueces. Sin embargo, el libro posee un considerable valor histórico. La redacción deuteronomista y más tarde la redacción final han conservado unas tradiciones auténticas sobre aquella época en que se formó el pueblo de Israel y para la que sólo contamos con el libro de los Jueces como fuente de información. Vemos cómo las tribus consolidan poco a poco la posesión de sus territorios, los defienden contra la presión de unos enemigos situados en el interior o que atacan desde fuera, luchan entre sí para asegurarse una hegemonía, y al mismo tiempo prepraran la unidad que se realizará bajo la monarquía. Asistimos a las crisis sociales y políticas provocadas por el paso de la vida seminómada a la vida urbana de Canaán. El choque con las instituciones cananeas se produce también en el ámbito religioso, y vemos cómo se mantiene y se adapta el yahvismo traído del desierto, y la forma en que sus instituciones se van desarrollando. Reconstruir esta historia es una tarea apasionante y difícil.

Capítulo II

LAS DOCE TRIBUS DE ISRAEL

Lo mismo que hicieran con el asentamiento en Canaán, las fuentes bíblicas presentan el período de los Jueces como la historia común de las doce tribus nacidas de los doce hijos de Jacob e integradas en el pueblo de Israel. El problema fundamental que se plantea al historiador moderno consiste en determinar cómo llegó a formarse aquella agrupación, qué vínculos unían a sus miembros y qué instituciones mantenían su unidad. No podemos dar a estas preguntas sino respuestas probables.

LA TESIS DE LA «ANFICTIONIA ISRAELITA» *

I. Historia de la cuestión

Hace más de un siglo recogió H. Ewald, al tratar de los doce hijos de Jacob, las menciones de doce tribus, pueblos o ciudades que aparecen en la Biblia y en las literaturas griega y latina, entreviendo la posibilidad de una agrupación análoga a partir de la época de los Patriarcas [1]. En fecha más reciente, el sociólogo M. Weber definió a Israel en la época de los Jueces como una confederación guerrera en la que Yahvé aseguraba el orden social y la prosperidad. «Israel» sería el nombre de una liga cúltica que practicaría quizá unos ritos «anfictiónicos» [2]. El término, empleado por primera vez, al parecer en este contexto, fue adoptado por A. Alt, que habló de una «anfictionía» de Mambré [3].

M. Noth ha aprovechado estos tanteos y ha formulado definitivamente la tesis [4]. El estudio de las diferentes listas de las tribus que da

* Este capítulo fue publicado en *Studies in Memory of Paul Lapp*: HTR 64 (1971) 415-36.

[1] H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* I (Gotinga [3]1864) 519ss.

[2] M. Weber, *Das antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III (Tubinga [2]1923) 90ss, 98.

[3] A. Alt, *Der Gott der Väter* (Stuttgart 1929) 59 = *Kleine Schriften* I, 55. Después de la publicación de M. Noth (cf. nota siguiente), Alt definió el grupo de las doce tribus como una liga sagrada a la manera de las anfictionías de Grecia e Italia; cf. *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1930) 11 = *Kleine Schriften* II, 8. Ambos estudios han sido reeditados en A. Alt, *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel* (Munich 1970).

[4] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930); *Geschichte*, 83-104. Nótese que el mismo Noth advierte que su tesis no es matemáticamente de-

a Biblia demuestra que, a pesar de los cambios ocurridos, se ha procurado mantener siempre el número de 12, con la particularidad de que las tribus de Lía, las primeras que se asentaron en Canaán, forman un grupo constante. Las anfictionías griegas y las ligas latinas ofrecen una analogía que no podemos pasar por alto. En ellas se unen mediante un juramento doce (o seis) pueblos o ciudades en torno a un santuario común, centro de reunión periódica para celebrar las fiestas religiosas. Los miembros de estas ligas mantienen su independencia política, pero sus delegados velan por la observancia de ciertas reglas y pueden decidir una acción común contra los perjuros. M. Noth encuentra estos mismos elementos en el Israel de la época de los Jueces; «Israel», por tanto, es el nombre de una liga de doce tribus que tenían un santuario central en el que se hallaba depositada el arca. Este santuario fue al principio Siquén, más tarde Betel, Guilgal y finalmente Siló. Fue precisamente en Siquén donde, según Jos 24, las tribus reconocieron a Yahvé por su Dios, donde establecieron la unión entre sí y con Yahvé mediante un pacto, y donde adquirieron un estatuto y un derecho. Las fiestas religiosas anuales eran la ocasión en que las tribus se reunían en el santuario central para discutir los asuntos comunes a través de sus delegados, los doce *nᵉśî'îm*, cuyos nombres enumera repetidas veces el libro de los Números. Las tribus estaban sometidas a un derecho anfictiónico, que quizá esté representado por una parte del Código de la Alianza de Ex 21-23, y por un derecho consuetudinario; se castigaban las transgresiones, y la acción de las tribus contra Benjamín después del crimen de Guibeá (Jue 19-20) ha de interpretarse en el sentido de una guerra anfictiónica.

M. Noth ha aplicado su tesis a otros aspectos de la historia de Israel. Los jueces «menores», cuya lista encontramos en Jue 10,1-5 y 12,7-15, desempeñarían un papel de dirigentes en esta liga de tribus [5]. Las leyes preexílicas del Pentateuco estarían basadas en el derecho anfictiónico [6]. El mismo Pentateuco en su totalidad, que presenta a «Israel» como una sola cosa, viene a ser un desarrollo de la profesión de fe en «Yahvé, que ha hecho salir a Israel de Egipto», una expresión de las ideas y las creencias que inspiraban la liga de las tribus y aseguraban su cohesión [7]. En consecuencia, M. Noth ha tomado la liga de las doce tribus como punto de partida de su historia de Israel, y a partir de ahí se ha remontado a las tradiciones que esta liga conservaba acerca de sus propios orígenes: la salida de Egipto, el Sinaí, los Patriarcas [8].

mostrable, pero que es aceptable si sirve para esclarecer la historia de Israel y sus instituciones; cf. *Das System*..., 59-60. En *Geschichte*, 88, se expresa con mayor prudencia aún.

[5] M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»*, en homenaje a A. Bertholet (Tubinga 1950) 404-17 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* II (Munich 1969) 71-85.

[6] M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (La Haya 1940), especialmente pp. 22s = *Gesammelte Studien*... I (Munich 1957) 42s.

[7] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, especialmente pp. 50ss, 272ss.

[8] M. Noth, *Geschichte*, toda la primera parte.

Los puntos de vista de M. Noth han ejercido un influjo notable, y su tesis se ha hecho ya clásica. Con menos prudencia que su autor, otros la han utilizado para ilustrar la religión de Israel y su culto, su derecho y sus instituciones [9]. En efecto, la forma en que había sido expuesta esta tesis y la luz que proyecta, o parece proyectar, sobre un período muy oscuro y sobre numerosos aspectos de la vida de Israel, hacen que resulte muy atractiva. Sin embargo, pronto comenzaron a expresarse las dudas acerca de la solidez de todo el edificio, primero tímidamente y después en tono de oposición muy enérgica [10]. El problema exige una nueva revisión.

II. Anfictionías griegas y ligas itálicas

Una «anfictionía» griega, conforme al significado mismo del término, era la asociación de los que se encontraban «establecidos en torno» a un santuario común [11]. Debieron de ser numerosas esas asociaciones, pero las fuentes antiguas sólo hablan explícitamente de algunas de ellas, de las que, por otra parte, nos transmiten noticias muy escasas. Estrabón (IX.2,33) menciona la anfictionía de Onchestos en Beocia, en torno a un santuario de Poseidón; se desconoce el número de sus miembros. Según el mismo Estrabón (VIII.6,14), la anfictionía de Calauria, una isla del golfo de Egina, agrupaba a siete ciudades marítimas, también en torno a un santuario de Poseidón [12]. La isla sagrada de Apolo, Delos, fue el centro de una anfictionía, de la que sabemos sobre todo el papel que desempeñó en la política imperialista de Atenas.

La mejor conocida y la más importante es la anfictionía pileo-délfica. Sus orígenes son oscuros. Fue creada por varias ciudades situadas en torno al santuario de Deméter en Antela, cerca de las Termópilas. En fecha posiblemente no anterior a los comienzos del siglo VI a.C. se le unió Delfos, que, con su santuario de Apolo y el oráculo de la Pitia,

[9] Ejemplos en S. Herrmann, TLZ 87 (1962) col. 565; G. Fohrer, BZAW 115 (1969) 87-88. En general, J. Bright, *History*, 142-51; J. A. Soggin, *When the Judges Ruled* (Londres 1965), especialmente pp. 20-22, 33-34, 70-73.

[10] H. M. Orlinsky, *The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges*: OrAnt 1 (1962) 11-20 = *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman* (Leiden 1962) 375-387; C. H. J. de Geus, *De Richteren van Israël*: NTT 20 (1965-66) 81-100; B. D. Rahtjen, *Philistine and Hebrew Amphictyonies*: JNES 24 (1965) 100-104; G. Fohrer, *Altes Testament—«Amphiktyonie» und «Bund»?*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*: BZAW 115 (1969) 84-119, aparecido anteriormente en TLZ 91 (1966) col. 801-16, 893-904; íd., *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlín 1969) 78-83; G. W. Anderson, *Israel: Amphictyony*: 'Am; Kāhāl; 'Edâh, en *Traslating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert G. May* (Nashville N. Y. 1970) 135-51.

[11] Son obras plenamente actuales: F. Cauer, art. *Amphiktyonia*, en PW I (1894) col. 1904-35; G. Busolt-H. Swoboda, *Griechische Staatskunde (Hand. d. Altertumswiss.*, IV I, I) II (^{3}1925) 1280-1309. Sobre la anfictionía pileo-délfica, que es la mejor documentada, no se ha hecho ningún estudio de conjunto después del que dedicó a este tema H. Bürgel, *Die pylaeisch-delphische Amphiktyonie* (Munich 1877).

[12] J. P. Harland, *The Calaurian Amphictyony*: AJA 29 (1925) 160-71.

le aseguraba un mayor prestigio. En esta anfictionía se agrupaban doce pueblos de la Grecia central, que enviaban cada uno dos delegados, los *hieromnemones*, al consejo anfictiónico presidido por los delegados tesalios. Varió la composición de esta anfictionía, pero siempre se mantuvo el número de doce miembros, al menos hasta los cambios impuestos por el Imperio Romano. El consejo se reunía dos veces al año, en las Termópilas y en Delfos. Su función principal consistía en la protección y la administración de los dos santuarios federales. Los miembros de la liga prestaban un juramento en virtud del cual «se comprometían a no destruir ninguna de las ciudades de la liga anfictiónica, a no desviar ni en tiempos de paz ni de guerra los cursos de agua que las riegan, y, si alguno violaba estas prescripciones, a marchar contra él, arrasar sus ciudades; prometían, finalmente, que si alguno saqueaba los tesoros de los dioses o se hacía cómplice de una profanación, o pretendía atentar contra las cosas sagradas, juntarían sus manos, sus pies, sus voces y todas sus fuerzas para castigarlo» [13]. La ley anfictiónica de 380 a.C., encontrada en Delfos, mandaba a los *hieromnemones* pronunciar las más justas sentencias en los procesos, pero luego se subraya el carácter restringido y específicamente religioso de sus atribuciones: vigilar la llanura sagrada y castigar a quienes se atrevieran a cultivarla, cuidar de las imágenes de culto, velar por el buen estado de los templos de Apolo y de Atenea Pronoia, asegurar el arreglo de los caminos y puentes que permitían a los peregrinos llegar a Delfos y administrar las finanzas del dios.

En el caso de Delfos, mejor documentado, podemos reconocer los elementos fundamentales de las anfictionías griegas; se trataba, ante todo, de instituciones locales o regionales de carácter esencialmente religioso. No ejercieron una acción política sino indirecta u ocasionalmente, cuando se vieron convertidos en instrumentos al servicio de las ambiciones de algunos de sus miembros más poderosos. Nunca fueron una etapa hacia la constitución de unidades políticas superiores a la ciudad.

A pesar de que las fuentes antiguas no usan el término de «anfictionía», podemos aplicarlo a las ligas que unían a varias ciudades griegas de Asia Menor en torno a un santuario. La más importante es la liga de las diez ciudades jonias, establecida en el siglo VIII a.C., cuyo número de miembros se elevó a doce al incluir las islas de Quíos y Samos. Su santuario central era el de Poseidón, sobre el promontorio de Micala, que tomó el nombre de Panionion [14]. Más al norte, doce ciudades de la Eólida se agruparon en torno al santuario de Apolo en Grinion; su número quedó reducido a once al caer Esmirna en manos de los jonios [15].

[13] Esquines, *Embajada*, 115.

[14] L. Ziehen, art. *Paniônia*, en PW XVIII 3 (1949) col. 601-5; H. Bengtson, *Griechische Geschichte (Handb. d. Altertumswiss.* III 4; Munich ²1960) 56-57; J. M. Cook, *The Greeks in Ionia and the East* (Londres 1962) 34.

[15] J. M. Cook, *loc. cit.*, 26.

En el sur, seis ciudades dóricas de Rodas y la costa vecina se unieron en el culto a Apolo en el cabo Triopion; su número quedo reducido a seis por haber sido expulsada Halicarnaso [16]. Estamos muy mal informados sobre la historia y el funcionamiento de estas ligas.

En Italia [17] se conoce la liga de los doce pequeños Estados de Etruria meridional, los *duodecim populi Etruriae* [18]. Sus representantes se reunían todos los años en el santuario de la diosa Voltumna, probablemente en el territorio de los volsinios [19]. Formaban el *concilium Etruriae* y elegían un jefe que primero fue llamado «rey» y más tarde «sacerdote». Los autores antiguos no nos han transmitido la lista de aquellos doce pueblos. Nada sabemos de cómo funcionaba esta liga, cuyas reuniones en el santuario de Voltumna están atestiguadas por Tito Livio únicamente para los años 434 a 389 a.C. (IV.23,5 y VI.2,2). Su origen es ciertamente cúltico. Las ciudades etruscas fueron cayendo una tras otra bajo el dominio de Roma; cuando en la época imperial aún se hablaba del «pretor» y de los «quince *(sic)* pueblos de Etruria», se trataba ya únicamente de recuerdos de un pasado lejano. Los autores antiguos hablan también de los «doce pueblos» de la Etruria paduana y de los «doce pueblos» de la Campania etrusca; nada sabemos de todos ellos. Los autores latinos, al hablar de la Italia meridional prerromana, hablan incidentalmente de los «doce pueblos» del Brucio, de los yapigos, de los mesepios y de los pedículos; no estamos seguros ni del carácter, religioso o político, ni de la realidad efectiva de estas agrupaciones. Con la misma vaguedad se nos habla de los «treinta pueblos» del Lacio.

Podríamos aportar nuevos paralelos tomados de otros ámbitos y de diversas épocas. En Escandinavia, antes de la llegada de los vikingos, Suecia tenía ligas de «diez regiones», que estaban federadas entre sí y tenían un santuario central en Upsala, en que renovaban solemnemente su unión cada nueve años. Se trataba de una institución de carácter fundamentalmente religioso, en que la autoridad suprema era ejercida por un sacerdote. Otro tanto hallamos en Islandia, Noruega y Dinamarca [20].

Nos hallamos, por consiguiente, ante una institución que, bajo diversas formas, parece haber estado muy difundida entre los pueblos indoeuropeos. Pero los ejemplos más antiguos que conocemos son posteriores a los comienzos del primer milenio antes de nuestra era. El sistema de las doce tribus de Israel pertenece a un ambiente étnico

[16] J. M. Cook, *loc. cit.*, 30.

[17] V. Bellini, *Sulla genesi e la struttura delle leghe nell'Italia arcaica*, en RIDA, 3.ª serie, 7 (1960) 273-305; 8 (1961) 167-227; 11 (1964) 95-120.

[18] Sobre la liga etrusca, además del *art. cit.* de V. Bellini, cf. M. Pallottino, *La civilisation étrusque* (París 1949) 134-38; L. Banti, *Die Welt der Etrusker* (Stuttgart 1960) 130-32; R. Bloch, *The Etruscans* (Londres 1965) 116-17.

[19] W. Eisenhut, art. *Voltumna*, en PW IX A, 1 (1961) col. 850-51.

[20] M. Scovazzi, *L'ordinamento gentilizio dei populi nordici e la prima costituzione di stati territoriali nell'Alto Medio Evo*, en *Dalla tribù allo stato* (Roma 1962) 83-121. El autor llama «anfictionías» a estas federaciones.

y cultural distinto y es más antiguo. Por otra parte, poseemos unas noticias muy desiguales y, en general, demasiado escasas acerca de las ligas o anfictionías análogas. La única cuya historia y funcionamiento nos son relativamente bien conocidos, pero únicamente a partir del siglo IV a.C., es la anfictionía pileo-délfica. Sería poco prudente servirse de este ejemplo privilegiado de una civilización y una época distintas para explicar la agrupación de las doce tribus de Israel y para reconstruir, a su semejanza, una «anfictionía» israelita.

III. Las doce tribus no constituyen una anfictionía

El dilatado mundo semita conoció muchas instituciones políticas y religiosas de carácter muy diverso, pero nada que se asemeje a una anfictionía griega [21]. Es cierto que últimamente se ha hablado de una «anfictionía sumeria»; en efecto, bajo la III dinastía de Ur, a finales del III milenio, las ciudades de Sumer y Acad debían atender por turno a las necesidades de los santuarios de Nippur, el centro religioso nacional, durante los doce meses del año. Pero la lista de los contribuyentes variaba de un año a otro; las ciudades pequeñas se juntaban para subvenir a las necesidades de los templos durante el mismo mes, mientras que las más importantes hacían sus prestaciones durante dos o más meses seguidos [22]. Pero nada de esto responde a la definición de una anfictionía; más bien nos recuerda las prestaciones mensuales que estaban obligados a hacer los doce prefectos de Salomón para atender a las necesidades de palacio (1 Re 4,7; 5,7-8). También se ha dicho que la liga de las cinco ciudades filisteas se parecía a una anfictionía mucho más que el grupo de las doce tribus de Israel [23]. La demostración no es convincente, pues la liga filistea es una federación étnica y militar cuyo carácter religioso, esencial en una anfictionía, no aparece por ningún lado. El hecho de que el arca sea depositada como botín de guerra en el templo de Dagón en Asdod (1 Sm 5,1) no basta para hacer de este templo un santuario central, aparte de que Dagón no es un dios filisteo ni los filisteos son semitas. Mayor importancia tiene señalar que las ciudades fenicias nunca se unieron para formar una anfictionía, y no les hubieran faltado razones para hacerlo, a semejanza de las ciudades marítimas de Grecia y Asia Menor, si la institución hubiera estado ya aclimatada en el ámbito semita.

Se ha objetado a la tesis de M. Noth que el hebreo no posee término alguno para designar esta supuesta anfictionía, y que el nombre de Israel no podía sustituirlo suficientemente [24]. El argumento no es

[21] G. Fohrer, BZAW 115 (cf. nota 10) 92; G. W. Anderson (cf. nota 10) 144.

[22] W. W. Hallo, *A Sumerian Amphictyony:* JCS 14 (1960) 86-96; *Royal Hymns and Mesopotamian Unity: ibid.* 17 (1963) 112-18.

[23] B. D. Rahtjen, *Philistine and Hebrew Amphictyonies:* JNES 24 (1965) 100-104.

[24] G. Fohrer, BZAW 115, 90-91 y, con matices especiales, G. W. Anderson, *loc. cit.* (nota 10), 142, 150-51.

decisivo, pues las expresiones frecuentes como «las tribus de Israel» o «todo Israel», o las no tan abundantes «las doce tribus» o «las doce tribus de Israel», son paralelas de los *duodecim populi Etruriae,* con que se designa a la liga etrusca, a la que se reconoce, quizá abusivamente, los mismos rasgos que a las anfictionías.

La cuestión del nombre, sin embargo, es secundaria. Más útil será examinar si son válidas las comparaciones que se hacen con las anfictionías griegas o sus equivalentes en Italia.

1. *La cifra de doce*

Este dato es el punto de partida de la tesis, pero la cifra no tiene realmente tanta importancia como se le atribuye. Entre todas las ligas a las que los textos dan explícitamente el nombre de anfictionías, sólo la de Delfos mantuvo, desde el siglo IV a.C. hasta la época romana, el número de doce, a pesar de los inconvenientes que ello suponía a consecuencia de los cambios históricos; pero su núcleo, la anfictionía de Antela, se había iniciado con un número menor de participantes. La anfictionía de Calauria sólo contaba con siete miembros, y no conocemos la composición de las restantes. En Asia Menor, la liga jónica tuvo al principio diez miembros; la liga dórica, seis y más tarde cinco; la liga eólica, doce y más tarde once. Mucho después, en Escandinavia, la liga sueca agrupó federativamente a diez, ocho y cuatro miembros. En cuanto a Italia, no sabemos cuáles eran los «doce pueblos» de la liga etrusca ni de las restantes ligas, y hasta es posible que esta cifra tuviera únicamente un valor simbólico. El número doce, que es el de los meses del año y de los signos del zodíaco, expresa la idea de plenitud [25]. En la literatura griega aparecen con frecuencia los grupos de doce personas, animales o cosas, y lo mismo ocurre en la leyenda o en el culto: Eolo y Nelea tienen doce hijos; se consagran doce vacas a Atenea, doce toros a Poseidón, y hay doce trabajos de Hércules, doce titanes, doce grandes dioses olímpicos, etc. En Roma encontramos también doce dioses mayores en el panteón, doce hermanos arvales, doce lupercios, la ley de las doce tablas, etc.

Los doce hijos de Jacob y las doce tribus de Israel tienen sus mejores paralelos en ambiente semita y en las misma Biblia. Hay doce tribus arameas que se designan por los nombres de los doce «hijos» de Najor, ocho nacidos de su esposa Milca y cuatro de su concubina Rauma (Gn 22,20-24). También son doce los hijos de Ismael, jefes de otras tantas tribus (Gn 25,12-16). Doce son los descendientes de Esaú (Gn 36, 10-14), suprimiendo el Amalec del v. 12. Aparte de estos paralelos tan estrictos, la cifra de doce se emplea en la Biblia con el mismo valor simbólico que en Grecia y Roma: doce figuras de toro bajo el mar del

[25] Carecemos de trabajos recientes sobre el número 12. Para la Antigüedad clásica, cf. la abundante documentación recogida por O. Weinreich en su introducción al art. *Zwölfgötter,* en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon für griechischen und römischen Mythologie* VI (1924-1937) especialmente col. 765-72.

templo (1 Re 8,44), doce figuras de león a uno y otro lado del trono de Salomón (1 Re 10,20). Eliseo trabaja con doce yuntas de bueyes (1 Re 19,19). Doce hombres de Benjamín y doce hombres de la guardia de David se enfrentan junto al estanque de Gabaón (2 Sm 2,15). Salomón posee 12.000 caballos (1 Re 5,6; 10,26). El número de 12.000 guerreros aparece con frecuencia (Jos 8,25; Jue 21,10; 2 Sm 10,6; 17,1; Sal 60,2). Sin salirnos del ámbito semita, podríamos añadir otros ejemplos sacados del Nuevo Testamento, especialmente del Apocalipsis [26], y de la literatura judía [27].

2. *El pacto anfictiónico*

El pacto constituyente de la anfictionía israelita habría sido establecido en la asamblea de Siquén (Jos 24). La hipótesis ya había sido propuesta por E. Sellin, incluso antes de ponerse de moda el término «anfictionía» [28], y fue luego adoptada y desarrollada por M. Noth [29]. Pero el recuerdo histórico conservado bajo la redacción panisraelita de este capítulo no es común a las doce tribus. Según la interpretación más verosímil, el pacto fue sellado entre las tribus del norte, que no habían participado en la experiencia del éxodo y del Sinaí, y el grupo de Josué, que les proponía la fe en Yahvé. Se trata, ciertamente, de una alianza religiosa (v. 23-24) que lleva consigo la aceptación de un estatuto y de un derecho (v. 25). Pero no afectaba a las doce tribus, que aún no se habían constituido como tales y cuyos representantes no estaban todos presentes en Siquén. Finalmente, este pacto no presenta ninguno de los rasgos característicos de una anfictionía.

3. *El santuario central*

Condición indispensable de una anfictionía es el santuario central, que precede a aquélla, explica su creación y justifica su existencia y hasta le da su nombre. La anfictionía se constituye «en torno» al santuario, en el que se celebran las fiestas religiosas comunes y se reúne el consejo anfictiónico, cuyas funciones ordinarias se reducen a cuidar y administrar el santuario. Según la tesis que analizamos, el santuario central de la «anfictionía» israelita habría sido aquel en que se hallaba depositada el arca, símbolo de la presencia de Yahvé, Dios de la alianza, y en el que se celebraba el culto de aquella alianza. Como resulta que el arca se trasladó a diversos lugares, el santuario central habría

[26] Cf. K. H. Rengstorf, art. δώδεκα, en TWNT II (Stuttgart 1935) 321-28; A. Jaubert, *La symbolique des Douze*, en *Hommages à André Dupont-Sommer* (París 1971) 453-60.

[27] Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* VII (Filadelfia 1938) *s.v.* «Twelve».

[28] E. Sellin, *Seit welcher Zeit verehrten die nordisraelitischen Stämme Jahwe?*, en *Oriental Studies... P. Haupt* (Baltimore 1926) 121-34; también ya *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* I (Leipzig 1924) 98ss.

[29] M. Noth, *Das System...*, 65-75; *Das Buch Josua* (HAT; ²1953) 139; *Geschichte*, 90-91, 96-97.

estado sucesivamente en Siquén, donde se estableció la anfictionía; luego en Betel, Guilgal y, finalmente, en Siló [30]. Esta hipótesis ha tenido una amplia aceptación y ha sido muy utilizada [31], aunque, por otra parte, se le han dedicado severas críticas [32].

El hecho de tener un santuario central itinerante hubiera hecho de Israel un caso singular entre todas las restantes anfictionías conocidas. No es válido el caso de la anfictionía pileo-délfica; en efecto, el santuario anfictiónico no se desplazó de las Termópilas a Delfos, sino que éste se agregó al de Antela; el caso, por otra parte, es único. Pero esta objeción genérica no es la más grave. Es posible demostrar que ninguno de los santuarios mencionados desempeñó el cometido de santuario central de todas las tribus.

Siquén. Nada sabemos de que el arca estuviera nunca depositada en Siquén. No es mencionada en Jos 24, que se supone transmitir la noticia de la fundación de la anfictionía. Sólo se nombra al arca en relación con Siquén (con el Ebal y el Garizín más exactamente) en Jos 8,33, que forma parte de una adición posdeuteronómica, cuya intención es demostrar que Josué ejecutó las órdenes recibidas de Moisés, de que se da noticia en Dt 11,29-30; 27,4-8; 27,11-13. Pero estos tres textos, que, por lo demás, no mencionan el arca, son secundarios y representan una reelaboración a base de materiales diversos. Aquellas órdenes tenían que cumplirse inmediatamente después del paso del Jordán y la entrada en Canaán, lo que indica la región de Guilgal, nombrada expresamente en Dt 11,30. La mención del Ebal y el Garizín resulta incompatible con este otro dato geográfico y debe responder a una intención distinta [33]. Por otra parte, una ceremonia como la descrita en Siquén resulta imposible en un momento en que Israel aún no se ha asentado en la región. No se puede, por tanto, utilizar estos textos en relación con Jos 24 para afirmar que en Siquén se celebraba una fiesta anual de renovación de la alianza a comienzos del período de los Jueces. Se nos dice que coincidiría con la fiesta de las Tiendas [34], pero resulta que la fiesta de las Tiendas no es mencionada en ninguno de esos textos, mientras que no se ha probado que en época antigua se celebrara fiesta

[30] M. Noth, *Das System...*, 94-97, 116; *Geschichte*, 88-94.

[31] En particular K.-H. Bernhardt, *Gott und Bild* (Berlín 1956) 134-44; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Munich ²1962) 149-209. J. Dus ha multiplicado los lugares de estancia del arca; antes de quedar definitivamente en Siló habría sido trasladada cada siete años; cf. *Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel*: TZ 17 (1961) 1-16; *Noch zum Brauch der «Ladewanderung»*: VT 13 (1963) 126-32.

[32] Especialmente R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963) 56-70; W. H. Irwin, *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*: RB 72 (1965) 161-84; M. H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Filadelfia 1965) 126-33; G. Fohrer, BZAW 115 (cf. nota 10) 94-98.

[33] Cf. O. Eissfeldt, *Gilgal or Sechem?*, en *Proclamation and Presence (G. Henton Davies Volume*; Londres 1970) 90-101.

[34] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938) 33-37 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) 44-48; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israe*.², 161-71.

alguna de renovación de la alianza, ni en Siquén ni en cualquier otro lugar [35]. Es cierto que el santuario situado en las inmediaciones de Siquén fue un centro de reunión para las tribus del norte, que allí sellaron el pacto de Siquén (Jos 24) y allí también consumaron el cisma político después de la muerte de Salomón (1 Re 12). Pero entre esos dos acontecimientos, la historia no relaciona con Siquén más que un solo hecho: la proclamación de Abimelec como rey por los habitantes cananeos de Siquén (Jue 9,1-6). Este ambiente cananeo hubiera sido el menos adecuado para establecer un santuario central de todas las tribus de Israel. Siquén, donde hemos visto que nunca ha sido establecida sólidamente la presencia del arca, nunca fue el santuario central de Israel, y menos aún un santuario «anfictiónico».

Betel. Se supone que el arca y el santuario central habrían sido trasladados de Siquén a Betel, quizá después del episodio de Abimelec [36]. En efecto, Jue 20,27b-28a señala la presencia del arca en Betel, bajo la custodia de Fineés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón. Esta noticia es ciertamente una adición. No se puede excluir que conserve un recuerdo antiguo. Pero es mucho más verosímil que el glosador haya querido justificar, mediante la presencia del arca y de un levita de estirpe auténtica, el cometido religioso que el santuario de Betel, condenado más tarde por la ortodoxia, desempeña en este relato (Jue 20,18. 26-28; 21,2). Por otra parte, esos textos relativos a Betel no pertenecen al estrato más antiguo de la narración, según la cual fue en Mispá donde Israel se reunió para luchar contra Benjamín (Jue 20,1-3; 21, 1-5.8) [37]. Finalmente, no hemos de dejarnos engañar por la redacción panisraelita de este relato; históricamente, parece que en este conflicto sólo la tribu de Efraín se opuso a la de Benjamín [38].

Se afirma que en Gn 35,1-7, sobre la marcha de Jacob y su familia desde Siquén a Betel, tendríamos el recuerdo de un traslado del santuario central entre ambas ciudades. El viaje se inicia con un acto de culto (v. 2) y finaliza con la construcción de un altar (v. 7); el traslado se con-

[35] Cf. E. Kutsch, *Feste und Feier*, en RGG II (1958) col. 915-16; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 56. Se suele citar a propósito de esto Dt 31,9-13, donde se prescribe una lectura de la ley cada siete años; la fiesta de las Tiendas es únicamente la ocasión para esa lectura, y no se nombra a Siquén. El judaísmo ha vinculado la conmemoración de la alianza a la fiesta de las Semanas, no a la de las Tiendas.

[36] M. Noth, *Geschichte*, 91.

[37] A. Besters, *Le sanctuaire central dans Jud xix-xxi*: ETL 41 (1965) 20-41. No se puede aceptar la hipótesis de J. Dus, *Bethel und Mispa in Jdc. 19-21 und Jdc. 10-12*: OrAnt 3 (1964) 227-43), según la cual en aquella época Betel sería el santuario central, mientras que Mispá se mencionaría secundariamente en el relato. Según el mismo autor, el objeto principal de culto en este santuario de Betel no sería entonces el arca, sino una imagen de toro, *Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel?*: ZAW 77 (1965) 268-86.

[38] O. Eissfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat*, en Homenaje a G. Beer (Stuttgart 1935) 19-40 = *Kleine Schriften* II, 64-80; cf. también p. 36, *infra*.

memoraría luego con una peregrinación [39]. El «terror divino» que acompañó a este desplazamiento (v. 5) significaría que en el mismo tomó parte el arca [40]. Pero, si efectivamente hubo tal peregrinación, ello indicaría que ambos santuarios eran frecuentados al mismo tiempo, no que Betel se había convertido en santuario central. En cuanto al «terror divino», no va unido exclusivamente a la presencia del arca [41]. La verdad es que no hay indicio alguno de que Betel haya sido durante el período de los Jueces el santuario central de Israel ni de que allí se celebrara una especie de culto «anfictiónico».

Guilgal. En contrapartida, se puede afirmar que el arca estuvo depositada, al menos por cierto tiempo, en el santuario de Guilgal; no sería posible de otro modo explicar la formación de los relatos de Jos 3-4. Estos relatos, por otra parte, con la doble etiología de las doce piedras, suponen también la práctica de un culto en que se unían las doce tribus. De ahí se saca la conclusión de que Guilgal habría sido, después de Siquén (y Betel), el santuario «anfictiónico» [42]. Pero esta hipótesis choca con graves dificultades. Guilgal fue el primer santuario de los grupos israelitas que penetraron en Canaán después del paso del Jordán, y el primer lugar de estancia del arca, si admitimos que este objeto fue traído por los grupos procedentes del desierto. Pero Guilgal no pudo ser entonces el santuario central de las doce tribus, que aún no se habían unido. Guilgal no desempeña cometido alguno a lo largo de todo el libro de los Jueces [43]. Hasta Saúl no aparecerá Guilgal como lugar privilegiado de reunión de las tribus (1 Sm 10,8; 11,14-15; 13, *passim;* 15,12.21-33). Pero el arca se encontraba entonces en Quiriat Yearín, en poder de los filisteos [44].

Siló. Se podrían esgrimir títulos más serios a favor de Siló, donde se instaló definitivamente el arca según M. Noth; algunos autores estiman que éste fue el único santuario central en la época de los Jueces [45]. Pero la cuestión no está tan clara [46]. La presencia del arca en Siló está atestiguada por los dos relatos independientes de la infancia de Samuel

[39] M. Noth, *Geschichte*, 91-92, que se inspira en A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Betel*, en *In piam memoriam A. von Bulmerincq* (Riga 1938) 218-30 = *Kleine Schriften* I, 79-88.

[40] J. A. Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem:* ZAW 73 (1961) 78-87.

[41] R. Smend, *Jahwekrieg*... (cf. nota 10) 69.

[42] M. Noth, *Geschichte*, 92; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*[2], 179-93.

[43] El mismo nombre sólo aparece dos veces en las introducciones (Jue 2,1 y 3,19) y únicamente con valor de referencia geográfica.

[44] Cf. J. A. Soggin, *Gilgal, Passah und Landnahme*, en *Volume du Congrès. Genève:* SVT 15 (1966) 263-77, especialmente 269; F. Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain* (Cahiers de la RB 11; 1969) 16-17, 121-22.

[45] W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore [2]1946) 103-5; id., *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition* (Baton Rouge 1966) 55-56; E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) 36, n. 1; M. H. Woudstra (cf. nota 32) 126-28, 133.

[46] W. H. Irwin (cf. nota 32) 176-78.

(1 Sm 3,3) y de la historia del arca, contenida en 1 Sm 4,1-7,1. En efecto, el arca es llevada de Siló al campo de batalla de Afec, donde cae en manos de los filisteos (1 Sm 4,3-6.11.17). Estaba depositada en un santuario *(hêkâl)* de Siló (1 Sm 1,9; 3,3), la «casa de Yahvé» (1 Sm 1,7. 24; 3,15). Este santuario era un edificio, pues tenía puerta (1 Sm 1,9) que se abría por la mañana (1 Sm 3,15); fue el primer templo de Yahvé [47]. A diferencia de Betel y Siquén, Siló no se relacionaba con ninguna tradición patriarcal, y se ignora cuándo fue establecido su santuario. Es cierto que, según Jos 18,1 (cf. 19,51), allí fue instalada la tienda del encuentro inmediatamente después de la conquista, y que allí también se echó a suertes «delante de Yahvé» para ver el territorio que había de asignarse a las siete tribus que aún no habían recibido una porción (Jos 18,8-10) y las ciudades reservadas a los levitas (Jos 21,1-8). También fue en Siló donde las tribus de Transjordania se despidieron de las restantes (Jos 22,9) y donde volvió a reunirse toda la comunidad de Israel para pelear contra estas tribus, por haber erigido el altar del Jordán (Jos 22,12). Pero todos estos textos corresponden a una redacción sacerdotal del libro de Josué posterior al exilio [48]. En Jue 21,19-21 se habla de una fiesta anual de peregrinación a Siló, durante la cual las muchachas de la región danzaban en las viñas; esta «fiesta de Yahvé» podría ser la celebración prescrita en Ex 23,16, pero más bien nos recuerda la fiesta cananea de la vendimia que tenía lugar en Siquén (Jue 9, 27). El episodio, en todo caso, supone la existencia de un santuario, que podría situarse muy a comienzos del período de los Jueces, pero su base histórica es poco consistente.

De hecho, el santuario de Siló no aparece con cierta claridad más que al final del período, cuando en él se halla depositada el arca y está atendido por una familia levítica, Elí y sus dos hijos, Jofní y Fineés [49]. En Siló se pronuncian oráculos (1 Sm 1,17) y allí se manifiesta Dios a Samuel (1 Sm 3). Es el lugar donde se ofrecen sacrificios (1 Sm 1, *passim;* 2,12-17.19). Allí acude todos los años el padre de Samuel con toda su familia (1 Sm 1,3.20). Siló es la meta de una peregrinación anual (Jue 21,19-21). Pero ni el arca ni el sacerdocio levítico ni los sacrificios ni los oráculos ni la peregrinación son motivos suficientes para considerar a Siló como santuario central de una «anfictionía» [50]. La visita anual de Elcaná y su familia no está relacionada con una fiesta religiosa de todas las tribus; se trata de una devoción privada o familiar [51] que atrae a Elcaná a un santuario famoso de su tribu, pues Siló se halla en Efraín y Elcaná es un efraimita (1 Sm 1,1). El episodio de Jue 21,15-23 no se comprende a menos que se trate de una fiesta regional, pues las danzantes son únicamente muchachas de Siló, y los benjaminitas no acuden como peregrinos, sino como raptores, a escondidas. En el relato de la guerra contra los filisteos se dice que el arca es llevada a Siló después de una primera derrota (1 Sm 4,3-4); no llega allí acompañando al ejército, y nada indica que éste se concentrara luego en aquel lugar. Sería exagerado decir que Siló se convirtió entonces en centro no ya de una anfictionía, sino meramente de una liga militar contra los filisteos [52]. Si prescindimos de la glosa notoria de Jue 21,12, Siló no aparece por parte alguna como lugar de reunión de las tribus en la época de los jueces. Según el relato de Jue 19-21, Mispá contaría con mejores títulos. Allí, en efecto, se reúnen todos los israelitas en presencia de Yahvé y hacen un solemne juramento (20,1-3; 21,1-5.8). Allí también convocará Samuel a todo Israel (1 Sm 7,5-12), y con tal motivo se ofrece una libación a Yahvé, se celebra un ayuno, se hace un sacrificio y Samuel «juzga» a Israel. Según 1 Sm 9,17ss, Saúl es designado rey en Mispá, mediante el procedimiento de echar a suertes y consultar a Yahvé. Pero, según parece, Mispá nunca albergó el arca, que precisamente se considera el objeto de culto central de la «anfictionía» israelita [53].

No se puede probar, por consiguiente, que las tribus tuvieran un santuario central durante el período de los Jueces. Por el contrario, llama la atención la multiplicidad de lugares de culto: Siquén; Betel, al que puede anexionarse Berseba (cf. 1 Sm 8,2), donde se conservaba el recuerdo de los Patriarcas; Guilgal con el recuerdo de la penetración en Canaán; Siló; Mispá y también Ramá (cf. 1 Sm 7,17; 9,12-25), cuyos orígenes resultan oscuros; Ofrá y Dan, cuya fundación se narra con todo detalle (Jue 6 y 18). Seguramente hubo otros muchos, sin contar los santuarios domésticos, como el de Micá (Jue 17). La presencia del arca, la situación geográfica o los recuerdos que era capaz de suscitar darían a uno u otro de estos santuarios una preeminencia particular, que atraería peregrinos desde lugares más alejados, y hasta se puede pensar que algunos de estos santuarios serían frecuentados por varias tribus a la vez. En la Arabia preislámica, los miembros de diferentes

[47] Lo niega M. Haran, *Shilo and Jerusalem:* JBL 81 (1962) 14-24; para este autor, el santuario de Siló era un «tabernáculo», que habría servido de modelo para la descripción sacerdotal del Exodo. Se fía demasiado de los textos tardíos, que analizaremos, y se ve obligado a rechazar los que acabamos de citar, así como Jr 7,12-14. La afirmación de la profecía de Natán, que le sirve de base, se explica de otro modo: el profeta se opone a la edificación de un templo de tipo cananeo, pero no ignoraba que ya había existido una «casa de Yahvé» en Siló ni que el arca había permanecido en casa de Abinadab, en Quiriat Yearín (1 Sm 7,1) y luego en la de Obededom (2 Sm 6, 10-12); cf. A. Weiser, *Die Tempelbaukrise unter David:* ZAW 77 (1965) 153-68, especialmente 158-59; R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes:* RB 73 (1965) 481-509, especialmente 486-87.

[48] La mención de Siló en Jue 21,12 es una glosa de la misma época.

[49] A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969) 65-72.

[50] W. H. Irwin (cf. nota 32); A. Besters (cf. nota 37).

[51] M. Haran, *Zebaḥ hayyamîm:* VT 19 (1969) 11-22.

[52] Así, J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93; 1965) 58; G. Fohrer, BZAW 115 (cf. nota 10) 97-98.

[53] J. Dus, OrAnt 3 (1964), cf. nota 37, tiene por inverosímil la hipótesis de que el arca hubiera estado depositada en Mispá durante la judicatura de Jefté; las indicaciones de Jue 10,17; 11,11b.34 se referirían a Mispá de Benjamín, no a Mispá de Galaad, como en Jue 11,29.

tribus acudían en peregrinación a los grandes santuarios, y no sólo a La Meca, como ha pretendido la tradición posterior[54]. En la misma Palestina aporta la arqueología testimonios, posiblemente anteriores a la presencia israelita; los templos aislados del Bronce reciente, descubiertos en Amán y sobre la ladera del Garizín[55], así como el de Deir 'Allá en la orilla oriental del Jordán[56], fueron seguramente santuarios comunes a todos los grupos seminómadas de la región. Pero nada sabemos de la importancia de estos grupos ni de que estuvieran organizados en ligas. En cuanto a Israel, ninguno de los santuarios mencionados en la época de los Jueces puede ser considerado en ningún momento como el santuario central y «anfictiónico» de todas las tribus.

4. *El consejo anfictiónico*

Los delegados en el consejo de la «anfictionía» israelita serían los *n^{e}śî'îm*, palabra que suele traducirse, aunque incorrectamente, por «príncipes». Según una etimología posible (cf. *nâśâ' qôl)*, serían los que «alzan» la voz, los «portavoces». Son uno por cada tribu, y en Nm 1,5-16 (cf. 2,3-29; 7,12-83; 10,13-27; 13,2-15; 34,17-29) se da la lista de sus nombres. Serían los representantes de las tribus, equivalentes de los *hieromnemones* de las anfictionías griegas[57]. Pero no parece fundada esta asimilación[58].

La mayor frecuencia de empleo del término *nâśî'* se da en Ezequiel y en los pasajes sacerdotales del Pentateuco, Exodo y, sobre todo, Números. Este término adquiere un valor singular en el lenguaje de Ezequiel, que distingue entre *nâśî'* y *mèlèk*, «rey», y da siempre este título (nunca el de rey) al jefe del futuro Israel[59]. Su uso parece haber influido en Lv 4,22; Esd 1,8 y el texto actual de 1 Re 11,34. Pero Ezequiel ha modificado un vocabulario anterior. En Números, los *n^{e}śî'îm* son los doce jefes de las tribus; el mismo término puede servir también para designar a los que están al frente de fracciones menos importantes; en efecto, según Nm 3,24.30.35, cada uno de los tres clanes levíticos tenía su *nâśî'*, y en Nm 16,2 se habla de 250 *n^{e}śî'îm* de la comunidad[60].

[54] J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlín ^{2}1897) 84-94, en que se emplea el término «anfictionía» a propósito de La Meca, lo que parece abusivo; H. Lammens, *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*: MUSJ 11 (1926) 36-173, especialmente 154ss; M. Gaudefroy-Desmombynes, *Mahomet* (París 1957) 34-35.

[55] E. F. Campbell y G. E. Wright, *Tribal League Shrines in Amman and Shechem*: BibArch 32 (1969) 104-16.

[56] H. J. Franken, *Excavations at Deir 'Allā. Season 1964*: VT 14 (1964) 417-22, especialmente 419 y 422.

[57] M. Noth, *Das System...*, 151-62; *Geschichte*, 95; J. Bright, *History*, 144.

[58] J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*: RB 57 (1950) 40-61, especialmente 47-54; E. A. Speiser, *Background and Function of the Biblical Naśi'*: CBQ 25 (1963) 111-17, reimpreso en *Oriental and Biblical Studies* (Filadelfia 1967) 113-22.

[59] Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT; 1969) 915-18 1227-30 1244-46.

[60] El texto, sin embargo, está compuesto de elementos diversos, según Noth, *Das System...*, 155; *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD; 1966) 107.

Según la Biblia, este título no es exclusivo de los israelitas; Gn 25,13-16 da los nombres de los doce *n^{e}śî'îm* de los ismaelitas; Nm 25,18 habla de un *nâśî'* de los madianitas; Jos 13,21 enumera los cinco *n^{e}śî'îm* de los madianitas, a los que Nm 31,8 da el nombre de «reyes». Todos estos pasajes son tardíos, pero utilizan tradiciones antiguas, y el término *nâśî'* es un legado de la época anterior a la monarquía. El Código de la Alianza contiene esta prohibición: «No blasfemarás contra tu Dios ni maldecirás a un *nâśî'* de tu pueblo» (Ex 22,27). Resulta interesante comparar este pasaje con 1 Re 21,10: en tiempo de la monarquía se acusa a Nabot de haber maldecido «a Dios y al rey». Al igual que el rey, y a pesar del carácter sacral que en Israel se confería a toda autoridad, el *nâśî'* era un jefe secular, no religioso. En Gn 34,2 aparece Jamor como *nâśî'* de la región de Siquén, que contaba con una población y un estatuto diferentes de los que tenían los pequeños reinos cananeos; se trata, efectivamente, de heveos que no tienen rey; según el v. 20 del mismo capítulo, la autoridad del *nâśî'* no era ilimitada. Más que el sentido activo que le atribuye M. Noth, parece tener un significado pasivo: el *nâśî'* es un individuo que ha sido «elevado» por la asamblea o en la asamblea. Este significado cuenta en su apoyo con la expresión compuesta «los llamados de la asamblea, los *n^{e}śî'îm* de sus tribus patriarcales» (Nm 1,16); cf. los *n^{e}śî'îm* de la asamblea (Nm 4,34, etc.), los *n^{e}śî'îm* en la asamblea (Ex 34,31). Todo esto hace pensar en una elección, en una designación del tipo que sea[61].

Por lo dicho podemos afirmar que en los orígenes de Israel el *nâśî'* no era un personaje religioso ni un príncipe, sino el jefe elegido por una tribu o una porción de la misma. El mejor equivalente, en un ambiente social similar, sería el jeque árabe, que gobierna una tribu o una fracción de ella en unión con los jefes de las principales familias; es elegido en virtud de su valor personal, si bien es cierto que el cargo suele ser hereditario. En la perspectiva panisraelita de los libros del Exodo (16,22; 34,31; 35,27), Números (cf. los textos antes citados y 7,2ss; 10,4; 17,17.21; 27,2; 31,13; 36,1) y Josué (9,15-21; 17,4; 22,14.30.32), estos jefes de las tribus representan a todo el pueblo y actúan colectivamente, pero ningún texto les atribuye unas funciones semejantes a las que ejercían los *hieromnemones* de las anfictionías griegas. Los únicos pasajes que los ponen en relación con el santuario son Ex 35,27-28 y Nm 7; los *n^{e}śî'îm* presentan ofrendas al santuario, pero no son sus administradores. No desempeñan cometido alguno en la asamblea de Siquén (Jos 24), que habría sido el acto constituyente de la anfictionía israelita; no se les menciona ni una sola vez en el libro de los Jueces, que se supone abarca todo el período de esta anfictionía[62]. Los *n^{e}śî'îm* no pueden ser considerados como miembros de un consejo anfictiónico.

[61] E. A. Speiser, CBQ *loc. cit.* (cf. nota 58) 117-18.

[62] Observación de H. M. Orlinsky, *loc. cit.* (cf. nota 10) 14, n. 7; cf. G. W. Anderson, *loc. cit.* (cf. nota 10) 147.

5. *El derecho anfictiónico*

Se afirma que en Israel habría existido un derecho anfictiónico, parte del cual se conservaría en el Código de la Alianza, sobre todo en las «prohibiciones religiosas y morales»[63] de Ex 22,17-23,9, y cuya influencia se prolongaría en recopilaciones más tardías, como la ley deuteronómica (Dt 12-26) y la ley de santidad (Lv 17-26). Se trataría de un derecho promulgado regularmente con ocasión de las asambleas de las tribus en el «santuario central», y el «juez de Israel» sería el encargado de darlo a conocer, explicarlo y velar por su cumplimiento, adaptándolo a las nuevas circunstancias; en Jue 10,1-5 y 13,8-15[64] tendríamos una lista de estos jueces. Es cierto que el Código de la Alianza recoge las leyes y las costumbres de las tribus instaladas en Canaán y unidas por su fe común en Yahvé, pero ello no le confiere el carácter de derecho anfictiónico. Hasta podríamos sentir la tentación de relacionar este Código con Siquén, donde Josué estableció «su estatuto y un derecho», consignado en un «libro de la ley» (Jos 24,25-26). Pero ya hemos dicho que en el pacto de Siquén no intervino la totalidad de las tribus, que no fue el acto fundacional de una anfictionía y que Siquén nunca tuvo el carácter de santuario central de las tribus. El mismo M. Noth ha señalado que los preceptos cúlticos del Código de la Alianza, que debieran de haber sido objeto preferente de un derecho anfictiónico, se referían a unos santuarios locales, no a un santuario central[65]. En cuanto a los jueces «menores», nada prueba que su autoridad, al igual que en el caso de los jueces «mayores», se extendiera a todo Israel[66]; del mismo modo, nada indica que tuvieran relación alguna con unas instituciones anfictiónicas o que asumieran «la función capital en la liga de las doce tribus israelitas»[67]. La comparación con las anfictionías griegas falla en este punto especialmente[68]: en ninguna de ellas hubo jamás un magistrado comparable al «juez de Israel». Los *hieromnemones* ejercían un cierto poder judicial, pero sólo en cuanto a los delitos cometidos contra el santuario o contra el dios[69]. Por otra parte, no se puede hablar propiamente de un «derecho anfictiónico» en Grecia, donde jamás hubo una ley común a varias ciudades.

[63] Esta designación se debe a A. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (BWANT III 5; Stuttgart 1927) 87-90.

[64] M. Noth, *Das System...*, 97-100; *Die Gesetze im Pentateuch* (La Haya 1940) especialmente 22-29 = *Gesammelte Studien...* I, 42-43; *Das Amt des «Richters Israels»*, en homenaje a A. Bertholet (Tubinga 1950) 404-17 = *Gesammelte Studien...* II, 71-85; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) 31-33 = *Kleine Schriften...* I, 300-302.

[65] M. Noth, *Das System...*, 97-98.

[66] G. W. Anderson, *loc. cit.* (cf. nota 10) 148.

[67] M. Noth, *Geschichte*, 98.

[68] De ello era consciente el mismo Noth, *Geschichte*, 99, al final.

[69] Cf. *supra*, p. 214.

6. *La acción anfictiónica*

En Grecia estaba prevista la posibilidad de emprender una acción común contra un miembro indigno de la anfictionía o contra los enemigos del santuario[70], y la historia griega conoció varias de estas «guerras sagradas», en las que, por otra parte, el motivo religioso no era más que un pretexto con que disimular unas miras políticas. M. Noth encuentra un paralelo en la guerra de las tribus contra Benjamín para castigar el crimen de Guibeá (Jue 19-21), afirmando que se trata del «relato de una guerra anfictiónica contra un miembro de la anfictionía que ha conculcado abiertamente el derecho anfictiónico»[71]. G. von Rad estima incluso que todas las «guerras santas» de la época de los Jueces eran «en principio una reacción de la anfictionía, aun en los casos en que no tomaban parte todas las tribus»[72]; también habla de un «ejército anfictiónico»[73]. Más recientemente se ha querido reconocer un fragmento de «poesía anfictiónica» en la lamentación de los israelitas después de la guerra contra Benjamín (Jue 21,3)[74]. Parece que esto es abusar de las palabras. Ninguna guerra de la época de los Jueces contó con la participación de todas o la mayor parte de las tribus. El caso más favorable sería el de la batalla de Quisón, en que el Cántico de Débora hace participar a seis tribus (Jue 5); hay que señalar, sin embargo, que el relato en prosa (Jue 4) sólo habla explícitamente de dos tribus, Zabulón y Neftalí. Las guerras de la época de los Jueces son ciertamente «guerras santas»[75], pero no tienen carácter anfictiónico[76]. Exceptuando la guerra contra Benjamín, no van dirigidas contra un miembro de la «anfictionía», no son decretadas por un consejo de las tribus, no obedecen a un motivo religioso y, en el caso de la guerra contra Benjamín, no se trata de defender los privilegios de un santuario central.

En cuanto a la guerra contra Benjamín, que M. Noth señala como un caso típico, resulta curioso que este autor funde su principal argumento en el tono panisraelita del relato, que es debido evidentemente a un redactor[77]. De hecho, se trata de un episodio de las luchas de Efraín por hacerse con la supremacía (cf. Jue 8,1-3; 12,1-6). La razón

[70] Citado en la p. 214.

[71] M. Noth, *Das System...*, 100-106, 168-70; la cita se encuentra en la p. 170; *Geschichte*, 100-101.

[72] G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Zurich 1951) 25-26; cf. la crítica de E. Nielsen, *La Guerre considérée comme une religion, et la Religion comme une guerre*: ST 15 (1961) 100 y R. Smend (cf. nota 76).

[73] G. von Rad, *loc. cit.* (cf. nota anterior) 26, n. 43.

[74] J. Dus, *Die altisraelitische amphiktyonische Poesie*: ZAW 75 (1963) 45-47.

[75] M. Noth reconoce el carácter de guerra santa sobre todo a la batalla de Quisón, *Geschichte*, 139, pero no utiliza este dato en su teoría anfictiónica por el hecho de que la lista de las tribus que aparece en el Cántico de Débora no corresponde a su «sistema de las doce tribus», *Das System...*, 5-6, 36.

[76] R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963) 10-32.

[77] O. Eissfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat*, en homenaje a G. Beer (Stuttgart 1935) 19-40 = *Kleine Schriften* II, 64-80, especialmente la crítica de M. Noth, p. 68.

—o el pretexto—ha sido una infamia sexual cometida por las gentes de Guibeá, «una infamia en Israel», una *n^ebâlâh* (Jue 20,6.10), pero nada nos autoriza a ver en aquel crimen una falta condenada por un «derecho anfictiónico». En otros lugares se narran delitos parecidos que también tuvieron consecuencias políticas, sin que pueda mencionarse a propósito de ellos un «derecho anfictiónico», como la violación de Dina, una *nebâlâh* en Israel (Gn 34,7), que provoca el ataque de los hijos de Jacob contra Siquén, o la deshonra de Tamar por Amnón, también una *nebâlâh* en Israel (2 Sm 13,12-13), que provoca directamente la muerte del culpable a manos de Absalón, aunque éste buscaba, sobre todo, asegurarse la sucesión al trono de David.

Más propio sería, a primera vista, invocar el relato de Jos 12; en efecto, habiendo sabido los rubenitas que los gaditas habían erigido un altar cerca del Jordán, toda la comunidad *('édâh)* de Israel se reunió en Siló para declararles la guerra; se les envía como delegados al sacerdote Fineés y a los *nesî'îm* de las otras diez tribus, que los acusan de haber cometido un gesto de rebeldía contra Yahvé. Según la tesis de M. Noth, Siló es el santuario anfictiónico, y los *nesî'îm* son los delegados de las tribus en la anfictionía; el motivo es una transgresión de la ley fundamental de ésta, es decir, la del santuario central. No se podría imaginar un ejemplo mejor de «guerra anfictiónica», aunque el asunto se resuelve mediante un compromiso [78]. Pero M. Noth no ha querido utilizar este texto, y con razón, pues todos estos rasgos «anfictiónicos» se deben a una redacción sacerdotal [79].

Todas estas investigaciones nos llevan a la misma conclusión: no está justificada la semejanza que se ha propuesto entre las agrupaciones de las tribus de Israel y las anfictionías griegas. La diversidad de los ambientes respectivos la hace improbable. En Israel no aparecen los rasgos esenciales de una anfictionía; no se puede probar la existencia de un santuario central ni de un consejo de los delegados de las tribus. No hay un solo ejemplo histórico de acción coordinada de todas las tribus. Estas se atienen a una leyes y costumbres comunes, pero no se trata de un derecho anfictiónico. Si se probara que hubo un juez central de las tribus, se trataría de una función desconocida en las anfictionías griegas. El empleo del término «anfictionía» a propósito de Israel sólo puede servir para crear confusión y dar una idea falsa de las relaciones que las tribus mantenían entre sí. Es preciso abandonarlo.

[78] K. Möhlenbrink veía ahí un conflicto entre dos «anfictionías», una de Siló y otra de Guilgal, ZAW 56 (1938) 246-50.

[79] M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT; 21953) 133.

Capítulo III

EL «SISTEMA DE LAS DOCE TRIBUS»

Ya hemos dicho que, en la historia de la investigación, la hipótesis de una anfictionía israelita había servido para explicar el «sistema de las doce tribus de Israel»; éste es, en efecto, el título que lleva la obra clásica de M. Noth. Pero, una vez rechazada la explicación anfictiónica, hemos de proponer otra manera de explicar aquel «sistema».

Tenemos que hacer, ante todo, una observación preliminar. Hablamos de las «doce tribus de Israel» o de las «doce tribus», pero ambas expresiones son excepcionales en el Antiguo Testamento. La expresión «las doce tribus de Israel» sólo aparece literalmente una vez, en Ex 24,4, pasaje considerado generalmente como elohísta: Moisés erige doce estelas «por las doce tribus de Israel»; hay otra expresión equivalente en Gn 49,28, conclusión redaccional del testamento de Jacob: «Todos éstos (los hijos de Jacob) son las tribus de Israel, las doce». La expresión «las doce tribus» sólo se lee dos veces en el Antiguo Testamento hebreo, en Ex 28,21 y 39,14, pasajes paralelos de la redacción sacerdotal: las doce piedras del pectoral estarán grabadas «cada una con el nombre de una de las doce tribus»; a estos pasajes hemos de añadir únicamente Eclo 44,26: *la tierra ha sido repartida «entre las doce tribus»*. Hay, ciertamente, otros textos en que se habla de los «doce» hijos de Jacob (Gn 35,22; 42,13.32), y se dice que éstos son los antepasados de las tribus; algunos textos hablan de «doce» hombres elegidos uno por cada tribu (Dt 1,23; Jos 4,2.4); finalmente, las listas de las tribus que estudiaremos con todo detalle están confeccionadas sobre la base del número doce. A partir de una época que trataremos de determinar, los israelitas tuvieron conciencia de pertenecer a un pueblo formado por doce tribus. No cabe duda de que ello responde a una realidad histórica. Estas tribus debían de mantenerse unidas entre sí mediante ciertos vínculos, aparte de la comunidad, verdadera o supuesta, de sangre. Pero estos vínculos jamás desembocaron en la constitución de una unidad que habría sido designada con el nombre de «las doce tribus» o «las doce tribus de Israel»; de haber ocurrido tal cosa, estas expresiones no resultarían tan escasas ni aparecerían únicamente, salvo Ex 24,4, en pasajes tardíos. Es preciso, por tanto, hablar con mucha reserva de un «sistema de las doce tribus», mucho más aún si tenemos en cuenta que los textos nos muestran numerosos «sistemas».

Estos sistemas pueden ser de tres tipos, cada uno de los cuales puede adoptar formas un tanto diferentes: el tipo «genealógico», el tipo «tribal» y el tipo «territorial» [1].

I. El sistema genealógico

Es el sistema de los «doce hijos de Jacob», de los que se suponía descender todo el pueblo de Israel. Aun admitiendo que algunos de estos nombres corresponden a individuos que existieron realmente y dieron origen a uno u otro de los grupos que con ellos han sido relacionados, lo cierto es que su importancia se reduce a la de héroes epónimos de las tribus. Se trata de un dato adquirido. Pero los textos que vamos a estudiar tienen en cuenta su parentesco ficticio con el patriarca Jacob-Israel más que su función como personificaciones de las tribus. Están inspirados en el principio genealógico de que Israel se sirvió para ordenar las tradiciones que conservaba acerca de sus propios orígenes. El arquetipo de este sistema es el relato del nacimiento de los hijos de Jacob (Gn 29,31-30,24; 35,16-20) [2].

1. *Gn 29-30; 35*

El relato del nacimiento de los once primeros hijos de Jacob en Mesopotamia se considera generalmente como una combinación de las fuentes yahvista y elohísta, que en este punto se asemejaban mucho. Se trata de una historia de familia. A diferencia de Gn 49, Dt 33 y Jue 5, no se hace alusión alguna a las doce tribus cuyos nombres llevan los hijos de Jacob ni a su historia. Las explicaciones etimológicas que se dan de cada uno de los nombres expresan tan sólo las reacciones de la madre en el momento de nacer sus hijos. El narrador ha acertado a presentar esta genealogía de forma que expresara dramáticamente la rivalidad entre Lía y Raquel, las dos hermanas con que se había casado Jacob. Es un tema que reaparece en otras historias familiares recogidas por el Génesis (Sara y Hagar). Desde el nacimiento del primer hijo de Lía, la malquerida, a través de las intervenciones de las siervas de Raquel y Lía, y de la reaparición en escena de la misma Lía, el drama concluye con el nacimiento de José, el hijo tanto tiempo esperado de Raquel, la

[1] La obra esencial es todavía la de M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930), especialmente 3-60. Pero es preciso consultar también B. Luther, *Die israelitischen Stämme:* ZAW 21 (1901) 1-76, especialmente 33-53; E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (La Haya 1906) 472-561; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I (Stuttgart [7]1932) 296-305; II ([7]1925) 8-19. Después de la obra de Noth, del mismo autor, *Geschichte,* 83-104; J. Bright, *History,* 142-46; J. Hoftijzer, *Enige opmerkingen rond het Israëlitische 12-stammensysteem:* NTT 14 (1959-60) 241-63; S. Mowinckel, *Israels opphav og eldste historie* (Oslo 1967) 94-100, 171-84; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (BZAW 115; 1969) 100-103.

[2] Aparte de los comentarios al Génesis, cf. S. Lehming, *Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne:* VT 13 (1963) 74-81; O. Eissfeldt, *Jakob-Lea und Jakob-Rahel,* en *Gottes Wort und Gottes Land.* Homenaje a H.-W. Hertzberg (Gotinga 1965) 50-55 = *Kleine Schriften* IV, 170-75.

bienamada [3]. El relato debió de adquirir forma en Palestina central, en la «casa de José».

El orden de los nacimientos podría ser resultado de un artificio literario y no un elemento de la tradición primitiva: la separación de los hijos de Lía en dos grupos por las maternidades de Bilha y Zilpa, mientras que Raquel permanece estéril, hace que resalte más la rivalidad entre las dos esposas y se espere con mayor atención el desenlace. De este orden no se pueden sacar conclusiones acerca de las etapas por que atravesó la formación del pueblo. No le siguen las listas genealógicas de Gn 35,23-26; 46,8-25, si bien es cierto que éstas mantienen el mismo reparto de los hijos entre las esposas y concubinas de Jacob, y que siempre aparecen a la cabeza los hijos de Lía. Dígase lo mismo de las listas del sistema tribal: un punto firme de la tradición es la anterioridad del grupo de Lía con respecto al de Raquel. Vistos bajo el mismo aspecto colectivo, los hijos de las siervas son los antepasados de los grupos que se consideraban menos auténticos a causa de que su sangre estaba más mezclada o por habitar en zonas más excéntricas o por el hecho de que poseían una historia diferente, o por los tres motivos a la vez.

Es de advertir que este relato incluye el nacimiento de una hija, Dina, nacida de Lía, y que de este modo llega a doce el número de los hijos de Jacob nacidos en Mesopotamia. Sería imprudente, sin embargo, sacar la conclusión [4] de que hubo también una tribu de Dina, y que Gn 29-30 nos trasmite el más antiguo «sistema de las doce tribus», en el que no se contaría Benjamín. Esta Dina no es mencionada en la genealogía de Jacob más que por Gn 46,15, dependiente de nuestro texto, y su nombre es el único que no se explica mediante una etimología. Dina ha sido añadida aquí para preparar el relato de Gn 34, en que desempeñará un cometido decisivo como hermana de Simeón y de Leví, los hijos de Lía. No es verosímil que, en esta tradición independiente, sea preciso interpretar la figura de Dina como representante de un clan [5].

En efecto, la lista de los doce hijos de Jacob se completa con el relato del nacimiento de Benjamín en Canaán (Gn 35,16-20), considerado como elohísta y sin paralelo yahvista [6]. Esta historia de Benjamín nunca ha sido separada de la de sus once hermanos por un redactor que la hubiera modificado; tampoco ha sustituido a una historia del nacimiento de Benjamín que habría sido suprimida de Gn 29-30, sino que esta hermosa narración siempre concluyó con el nacimiento de José, que le ad un desenlace perfecto. Nunca, ciertamente, se dudó de que Benja-

[3] Además de S. Lehming (cf. nota anterior), cf. Cl. Westermann, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (Munich 1964) 88.

[4] Así, G. Fohrer, BZAW 115, 100-101.

[5] Cf. E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) 246; S. Lehming, *Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34:* ZAW 70 (1958) 228-50, especialmente 234.

[6] J. Muilenburg, *The Birth of Benjamin:* JBL 75 (1956) 194-201; J. A. Soggin, *Die Geburt Benjamins, Genesis XXXV, 16-20 (21):* VT 11 (1961) 432-40.

mín fuera uno de los hijos de Jacob y antepasado de una de las doce tribus, pero también se conservaba el recuerdo de que la suya había sido una historia diferente, y la tradición relacionó su nacimiento con la muerte de Raquel, cuya tumba se veneraba precisamente en el territorio de Benjamín. La composición del relato de Gn 29-30 supone que el nacimiento de Benjamín ya había sido fijado de este modo, y que no era posible hacerlo nacer en Mesopotamia [7].

Este sistema genealógico de los doce hijos de Jacob reaparece en las listas sacerdotales, pero con ciertas diferencias en cuanto al orden: Gn 35,23-26 (Lía, Raquel, Bilha y Zilpa); Gn 46,8-25 (Lía, Zilpa, Raquel, Bilha); Ex 1,2-5 (como en Gn 35, pero sin los nombres de las madres y, naturalmente, omitiendo a José, que ya se encontraba en Egipto). En 1 Cr 2,1-2 se sigue el orden de Gn 35 y Ex 1, salvo un desplazamiento de Dan, que debe de ser un accidente textual.

2. *Gn 49*

Hay que relacionar el testamento de Jacob (Gn 49,2-27) con el sistema genealógico. En efecto, según se desprende del encuadre sacerdotal (vv. 1 y 28) y de la introducción (v. 2), Jacob-Israel se dirige a sus doce hijos, cuyos nombres son los mismos que en Gn 29-30; 35, agrupados todavía conforme a su origen materno. Esta composición poética no pertenece a ninguna de las fuentes del Pentateuco. Se ha propuesto la hipótesis de que pudo ser recogida por el yahvista o compilada por éste mismo utilizando fragmentos poéticos antiguos, pero los argumentos aducidos no resultan convincentes. Se trata de una colección de refranes o proverbios sobre las tribus. Son antiguos, de época y origen diferentes, y su interpretación no resulta fácil. La importancia atribuida a José y Judá no permite situar esta composición antes del reinado de David. Pero lo que ahora nos interesa no es lo que de ahí se pueda sacar para la historia de cada una de las tribus [8] o el ambiente de que proceden estos refranes y sus posibles relaciones con el culto [9], sino que examinaremos el testimonio que los refranes nos aportan en cuanto al sistema de las doce tribus.

Los seis hijos de Lía van al principio, y los dos de Raquel al final. Entre ambos grupos se insertan los hijos de las siervas. Esta disposición coincide esencialmente con la de Gn 29-30. Pero los hijos de las siervas forman un solo bloque, ya que Dan y Neftalí (Bilha) aparecen separados por Gad y Aser (Zilpa). Este orden es único y no ha sido explicado; veremos que la tradición nunca llegó a fijar el orden respectivo de los cuatro hijos de las siervas.

Bien que de este modo, y en virtud de su encuadre redaccional, el testamento de Jacob se relacione con el tipo genealógico de los doce

[7] Lo hace, sin embargo, la genealogía sacerdotal de Gn 35,23-26.

[8] Sobre este punto, cf. H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (BZAW 95; 1965).

[9] A. H. J. Gunneweg, *Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche*: ZAW 76 (1964) 245-55.

hijos de Jacob, al mismo tiempo sirve de transición al tipo tribal de las doce tribus de Israel. Hay rasgos individuales en algunos de estos refranes. Así, Rubén, el primogénito, ha subido al lecho de su padre, alusión a Gn 35,22; Simeón y Leví se han hecho reos de violencia, tradición paralela, pero no idéntica a la de Gn 34. Pero los castigos son colectivos: Rubén perderá la preeminencia, Simeón y Leví serán dispersados en Israel. Los demás refranes carecen de rasgos individuales [10], y sólo caracterizan a las tribus. Esto mismo es lo que dice el encuadre redaccional (v. 1): Jacob se dispone a anunciar a sus hijos lo que les está reservado en el tiempo por venir; cf. el v. 28: «todos éstos forman las tribus de Israel».

3. *Dt 33*

Antes de pasar al sistema de tipo tribal es preciso comparar con el testamento de Jacob otro fragmento poético del mismo género: las bendiciones de Moisés (Dt 33) [11]. Al igual que Gn 49, también es independiente de las fuentes del Pentateuco. Se añadió al Deuteronomio antes del relato de la muerte de Moisés y se puso en boca de éste ya moribundo (v. 1), del mismo modo que Gn 49 se suponía recoger las últimas palabras de Jacob.

Se distinguen dos elementos: un salmo (vv. 2-5 y 26-29) y unos oráculos [12] enmarcados en el primero. El salmo es uno de los más antiguos fragmentos poéticos del Antiguo Testamento, anterior a la monarquía, en el que se han insertado los oráculos [13]. Estos oráculos son de un tipo distinto que los de Gn 49, pues todos ellos son favorables y tienen un tono religioso; varios se refieren a Yahvé y se convierten en plegarias. La concatenación de los oráculos y su combinación con el salmo se llevaron a cabo en el Israel del norte, después de la composición de Gn 49, pero antes de la caída de Samaría; no parece que sea posible precisar más. Los oráculos se suceden por este orden: Judá, Leví (hijos de Lía), Benjamín y José (hijos de Raquel), Zabulón e Isacar (hijos de Lía), Gad, Dan, Neftalí, Aser (hijos de las siervas sin orden). No aparece aquí el orden de nacimiento que vemos en Gn 29-30, ni la agrupación según el origen materno, como en Gn 49. El tipo genealógico se esfuma. Leví es mencionado en la lista, pero ya se ha convertido en tribu sacerdotal (vv. 8-11). Zabulón e Isacar aparecen

[10] La explicación del refrán sobre Judá por referencia a la historia de Tamar (Gn 38), propuesta por E. M. Good, JBL 82 (1963) 427-32 y C. M. Carmichael, *ibid.*, 88 (1969) 435-44, me parece imposible.

[11] Además de H.-J. Zobel y A. H. J. Gunneweg (cf. notas 8 y 9), cf. especialmente Fr. M. Cross-D. N. Freedman, *The Blessing of Moses*: JBL 67 (1948) 191-210; R. Tournay, *Le Psaume et les Bénédictions de Moïse*: RB 65 (1958) 181-213; I. L. Seeligmann, *A Psalm from Pre-Regal Times*: VT 14 (1964) 75-92.

[12] I. L. Seeligmann (cf. nota anterior) añade el v. 21b, tomándolo de la bendición de Gad.

[13] Algunos autores, sin embargo, defienden la unidad del poema, sobre todo R. Tournay (cf. nota 11).

reunidos en el mismo oráculo (vv. 18-19), en cuyo título sólo se nombra a Zabulón. El oráculo sobre José concluye con una mención de Efraín y Manasés (v. 17b), que debe de ser una adición tomada del sistema tribal [14]; si ésta se suprime, quedan once «hijos de Israel» (cf. el título, v. 1), a los que se dirigen diez oráculos. Pero estos «hijos de Israel» ya no son los «hijos de Jacob», sino que representan a las tribus que de éstos descienden. Falta un nombre, el de Simeón. Es curioso que ya en Gn 49 sólo apareciera unido al de Leví, y que ambos queden condenados a dispersarse en Israel. El silencio de las bendiciones de Moisés podría explicarse por el hecho de que Simeón ya hubiera desaparecido como tribu, habiéndose integrado por completo en Judá [15], o simplemente por el hecho de que el compilador no conocía el oráculo relativo a esta tribu [16]. En todo caso, esta lista incompleta y desordenada de las tribus nacidas de los hijos de Jacob significa que el «sistema de las doce tribus» no se impuso con la fuerza canónica que hubiera tenido de haber representado una institución viva.

Hay otros dos textos relacionados con el tipo de los «doce hijos de Jacob». En las bendiciones y maldiciones de Dt 27,12-13, las tribus aparecen divididas en dos grupos: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín en el Garizín; Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí en el Ebal; no está claro en qué principio se apoya este reparto [17]. En la adición que constituye el párrafo final de Ez 48,31-34 [18], las doce puertas de la Jerusalén futura reciben sus nombres de los doce hijos de Jacob; al norte, Rubén, Judá y Leví (los tres hijos más destacados de Lía); al oriente, José, Benjamín y Dan (los dos hijos de Raquel y el primer hijo de su sierva Bilha); al sur, Simeón, Isacar y Zabulón (los otros tres hijos de Lía); a occidente, Gad, Aser y Neftalí (los restantes hijos de las siervas). Se sigue manteniendo el principio genealógico.

II. El sistema tribal

El segundo sistema no enumera nombres de héroes epónimos, los doce hijos de Jacob, sino que tiene en cuenta los grupos del pueblo de Israel que son o han sido autónomos y que poseen o han poseído un territorio propio. Este es el sistema de las «doce tribus de Israel». Su característica es que no incluye a Leví, que se ha convertido en una tribu sacerdotal y carece de autonomía política y de asentamiento geográfico. Pero se mantiene el número total de doce mediante el recurso de dividir la tribu de José en otras dos que procederían de aquél, Efraín

[14] B. Luther, ZAW 21 (1901) 31; M. Noth, *Das System...*, 21-23. No es seguro que obedezca al deseo de obtener un total de doce nombres (así, B. Luther).

[15] Bajo David, según la indicación de 1 Cr 4,31b; cf. supra, p. 66.

[16] M. Noth, *Das System...*, 22.

[17] Cf. la exposición de E. Nielsen, *Shechem...*, 69-72, que defiende un principio geográfico y atribuye a la lista un origen judaíta.

[18] H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48) traditionsgeschichtlich untersucht* (Tubinga 1957) 107.

y Manasés. Este sistema aparece únicamente en el libro de los Números, pero está atestiguado en éste por siete textos y en dos formas ligeramente distintas [19].

1. *Nm 1,5-16; 13,4-15*

La primera forma está representada principalmente por Nm 1,5-16. Para hacer el censo de Israel, Moisés y Aarón reciben ayuda de los doce *neśî'îm*, los jefes de las tribus. Los nombres de éstos aparecen a continuación del de la tribu que representan. El orden seguido manifiesta que persiste el influjo del principio genealógico: los cinco hijos de Lía (ya no se cuenta a Leví) van en primer lugar; sigue luego el grupo de Raquel, con Efraín y Manasés sustituyendo a José (lo que explica la adición de «los hijos de José» al principio del v. 10) y finalmente los hijos de las siervas, pero en un orden distinto del que aparecía en las restantes listas. Es curioso que el censo en sí (vv. 20-43) se atenga a la otra forma del sistema que estudiaremos a continuación, en que se ha desplazado el nombre de Gad. Por otra parte, esta lista enlaza imperfectamente con el v. 4, que podría tener su continuación en el v. 17. De ello se puede sacar la conclusión de que la redacción sacerdotal ha insertado en este lugar una lista independiente de los *neśî'îm* de las doce tribus, pero no está demostrado que se trate de una lista antigua [20].

Esta forma del sistema de las tribus sólo aparece atestiguada en otro pasaje, y se trata precisamente de una nueva lista de *neśî'îm*, la de los exploradores enviados desde Cades a Canaán (Nm 13,4-15), en que los nombres de los jefes son distintos, pero con un orden que sería el mismo si los vv. 10-11 se colocan antes del v. 8, en el lugar que, con certeza, les correspondía originalmente; así lo confirma el comienzo del v. 11, «la tribu de José» (cf. los «hijos de José» de Nm 1,10), que anuncia no sólo el Manasés del mismo v., sino también el Efraín del v. 8. Se notará en este caso que el orden es Manasés-Efraín, como en Nm 26,28ss, y no como en Nm 1,5-16. Una vez más aparece distinto el orden de los hijos de las siervas. El término «tribu», que aparece al principio de cada enunciado, explicita el carácter del sistema. Este texto pertenece a un estrato secundario de la redacción sacerdotal; parece una construcción artificial más que un testimonio de una lista antigua.

2. *Nm 1,20-43; 2,2-31; 7,10-88; 10,13-27; 26,5-51*

La segunda forma corresponde a los dos censos de las tribus al comienzo y al final de la estancia en el desierto (Nm 1,20-43 y Nm 26, 5-51) [21]. Las dos listas dan para cada tribu unas cifras de componentes

[19] Especialmente M. Noth, *Das System...*, 14-20 y su comentario a Números (ATD; 1966), según los diferentes pasajes.

[20] Contra M. Noth, comentarios *in loco*; cf. D. Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10* (BZAW 120; 1970) 5-6; esta forma sería secundaria con respecto a Nm 1,20-43; cf. *ibid.*, 15-17.

[21] Sobre este último texto en particular, cf. M. Noth, *Das System...*, excurso I, 122-32.

que resultan inverosímilmente elevadas, y que tampoco convendrían más al período de los jueces que al de la estancia en el desierto [22]. Pero aquí sólo nos interesa la lista y el orden de las tribus. En Nm 26, el texto nombra primero a Rubén, Simeón, Gad, Judá, Isacar y Zabulón (grupo de Lía), luego a Manasés, Efraín y Benjamín (grupo de Raquel) y finalmente a Dan, Aser y Neftalí (grupo de las concubinas). El cuadro es el mismo de Nm 1, con la única diferencia del orden Efraín-Manasés en lugar de Manasés-Efraín. M. Noth otorga la prioridad a Nm 26; estima que las cifras son secundarias, pero piensa que el redactor sacerdotal recoge, para la lista de las tribus, un documento antiguo y auténtico, que fecha con seguridad en la época de los Jueces, después de Débora y antes de David. Según este autor, la especificación de los clanes de cada tribu, que se da aquí, y que ha influido en las genealogías de Gn 46,8-27 y de 1 Cr 2-8, no se explica, a menos que la lista date de una época en que las subdivisiones tenían aún alguna importancia, es decir, antes de la nueva organización administrativa impuesta por la monarquía. Otro argumento se basa en el hecho de que algunos de estos clanes israelitas llevan nombres de ciudades cananeas ocupadas en el momento del asentamiento, pero no los nombres de ciudades o enclaves cananeos que no fueron sometidos hasta la época de David. Estos argumentos no son convincentes [23], y al mismo tiempo se pueden oponer objeciones fundamentales. No es verosímil que, incluso prescindiendo de las cifras y los detalles adicionales a propósito de una u otra tribu, esta lista reprodujese un documento fechable en la época de los Jueces. Habría que explicar cómo fue redactado y por qué motivos fue conservado tanto tiempo después de haber perdido todo interés práctico, como admite el mismo M. Noth. La lista sólo pretende dar el censo llevado a cabo por Moisés en las llanuras de Moab, y se trata evidentemente de una ficción. De ahí se concluye obviamente que la lista en sí tiene todas las probabilidades de ser ficticia. Es posible, y hasta verosímil, que utilice tradiciones antiguas y auténticas, pero no es testimonio auténtico de un «sistema de las doce tribus» anterior a la monarquía.

Lo que sorprende en este sistema es el desplazamiento de Gad, que pasa al tercer lugar, ocupado anteriormente por Leví en el sistema de los doce hijos de Jacob. Según M. Noth, este cambio se explicaría

22 Se han propuesto tres explicaciones igualmente inverosímiles: 1) Las cifras tienen un valor histórico, pero representan un censo posterior, de la época de David; así, W. F. Albright, *The Administrative Divisions of Israel and Judah*: JPOS 5 (1925) 17-54, especialmente 20-25; 2) han sido obtenidas por gematría; así también G. Fohrer, *Einleitung in das Alten Testament* (Heidelberg 1965) 200, o mediante una combinación matemática; así, M. Barnouin, *Remarques sur les tableaux numériques du Livre des Nombres*: RB 76 (1969) 351-64; 3) el término *'èlep* no significa «millar», sino «escuadra de una decena de hombres»; así, G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*: JBL 77 (1958) 52-66; cf. M. Noth, en su comentario (ATD) 22-23 y 177.

23 Cf. S. Mowinckel, *«Rahelstämme» und «Leastämme»*, en *Von Ugarit nach Qumran*. Homenaje a O. Eissfeldt (BZAW 77; 1958) 129-50, especialmente 139-42; J. Hoftijzer, NTT 14 (1959-60) 259 (cf. nota 1).

por el deseo de mantener, después de la supresión de Leví, un grupo formado por seis tribus de Lía (Gad es hijo de la sierva de ésta, Zilpa) [24]. Pero no es seguro que en fecha muy temprana se hubiera fijado ya un grupo de seis hijos de Lía, al que se ha llamado la primera «anfictionía de las seis tribus»; volveremos sobre esta cuestión. Por otra parte, ello no explica ni la elección de Gad ni el lugar preciso que se le asigna. El desplazamiento obedecería más bien [25] a la intención de dividir las doce tribus en cuatro grupos de tres; en efecto, si tratamos de dividir de este modo la lista que aparece en la otra forma del sistema (Nm 1,5-15), Judá queda en tercer lugar en el grupo de Rubén, y las tres tribus de Raquel se reparten entre dos grupos. Si ponemos Gad en el lugar que ocupaba Leví, Judá queda a la cabeza de uno de los grupos, mientras que el de las tribus de Raquel no sufre alteración alguna. El hecho de elegir a Gad como sustituto de Leví obedece a los vínculos históricos y geográficos que unen a esta tribu con la de Rubén, en cuyo grupo se inserta, con la ventaja adicional de que los otros tres hijos de concubinas forman también un grupo geográficamente coherente: las tres tribus más septentrionales [26]. Estas manipulaciones vienen a confirmar una vez más el carácter artificial del «sistema».

Efectivamente, esta clasificación en cuatro grupos de tres tribus aparece también en la organización del campamento (Nm 11,2-31) y en el orden de marcha (Nm 10,13-27), con la misma inversión Efraín-Manasés que en Nm 1, y situando a la cabeza al grupo presidido por Judá. La organización del campamento es como sigue [27]:

al oriente: Judá-Isacar-Zabulón;
al sur: Rubén-Simeón-Gad;
al occidente: Efraín-Manasés-Benjamín;
al norte: Dan-Aser-Neftalí.

En cuanto al orden de marcha, los «campamentos» se levantan sucesivamente bajo los estandartes de Judá, Rubén, Efraín y Dan.

A este mismo orden se atienen los jefes de las doce tribus para aportar sus ofrendas con motivo de la dedicación del altar durante doce días consecutivos, según Nm 7,10-88, pasaje que pertenece a un estrato sacerdotal tardío y depende de Nm 2 y 10. De este modo, quedan totalmente rotos los vínculos con el sistema genealógico de los doce hijos de Jacob y con la tradición de Gn 29-30.

24 M. Noth, *Geschichte*, 86.

25 Así, J. Hoftijzer, NTT 14 (1959-60) 259-60; D. Kellermann (BZAW 120) 11-17 (cf. nota 20).

26 La geografía, sin embargo, no explica suficientemente este orden, que parece impuesto por la organización del campamento según Nm 2,2-31; cf. la nota siguiente.

27 En esta disposición, según los puntos cardinales, se da la preeminencia a Judá, al que corresponde el lugar honorífico, al oriente, donde se encuentra la entrada de la tienda del encuentro; a partir de ahí se establece el orden de los restantes grupos; cf. A. Kuschke, *Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie*: ZAW 63 (1951) 74-105, especialmente 96-98; D. Kellermann (BZAW 120) 17-32 (cf. nota 20).

III. Listas territoriales

Ya hemos dicho que el sistema de las doce tribus se aplicaba a unos grupos humanos autónomos, cada uno de los cuales poseía su propio territorio. Es de esperar, por tanto, que este sistema reaparezca en las listas territoriales: la gran descripción geográfica que ocupa todo el centro del libro de Josué (Jos 13-19); las disposiciones tomadas por Moisés con vistas al reparto de la tierra prometida (Nm 34); la geografía del Israel futuro (Ez 48).

1. *Jos 13-19*

Después de recordar el reparto de Transjordania entre las tribus de Rubén, Gad y media tribu de Manasés (Jos 13,8-33), el libro describe los territorios asignados a las tres grandes tribus al oeste del Jordán: Judá (con Caleb), Efraín y la otra media tribu de Manasés (Jos 14-17). El resto del país se reparte a suertes, en el curso de una asamblea celebrada en Siló, entre las siete tribus restantes: Benjamín, Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan (Jos 18-19). Resultan de este modo trece territorios (catorce, si contamos aparte el lote de Caleb, que se trata por separado; cf. Jos 14,6-15; 15,13-19), pero sólo hay doce tribus (contando con que Manasés se ha dividido en dos), que son las que tenía el sistema tribal de Números. Leví no tiene territorio propio (Jos 13,33; 14,4; 18,7), pero los levitas reciben varias ciudades repartidas por todas las tribus (Jos 21). Quedan algunos recuerdos del sistema genealógico de los doce hijos de Jacob en las anotaciones de Jos 14,4 y 16,4 sobre los hijos de José, que forman las dos tribus de Manasés y Efraín, y sobre la «casa de José» (Jos 17,14ss). Sin embargo, el orden de la descripción no es ni el del sistema tribal ni el del sistema genealógico, sino que responde a las fases del asentamiento: Transjordania en primer lugar, luego Canaán al oeste del Jordán, con los territorios reclamados por las grandes tribus en primer lugar (Jos 14,6; 17,14), y finalmente los territorios «conquistados», pero aún no «ocupados» (cf. Jos 18,3), que se reparten entre las restantes tribus.

A. Alt [28] distinguió dos elementos en esta exposición geográfica: una descripción de las fronteras de las tribus, basada en un documento que dataría del final del período de los Jueces, anterior al reinado de David, y unas listas de ciudades que representarían las divisiones administrativas de la época de Josías. Dos trabajos más recientes tienden a elevar la fecha de estas listas, pero esto no nos afecta por ahora. En cuanto a la delimitación de las fronteras, M. Noth, precisando la tesis de Alt, piensa que se apoya en un documento anterior a la monarquía, en el que únicamente se mencionarían los «hitos fronterizos», que más tarde un redactor habría unido mediante unos verbos [29].

[28] A. Alt, *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua*, en homenaje a E. Sellin (Leipzig 1927) 13-24 = *Kleine Schriften* I, 193-202.

[29] M. Noth, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches:* ZDPV 58 (1935) 185-255, especialmente 185-201; *Das Buch Josua* (HAT ^{2}1953) 13-15.

Este análisis literario fue severamente criticado por S. Mowinckel [30]. Según éste, toda la sección ha sido compuesta por el autor sacerdotal posexílico, que no habría utilizado tales «documentos» escritos, sino que habría montado toda su descripción sobre la base de tradiciones orales y recuerdos aún vivos sobre la situación anterior al exilio. También Y. Kaufmann ha expresado una oposición igualmente enérgica, pero sacando conclusiones opuestas [31]. Para este autor, Jos 13-19 es un documento antiguo; se trataría de un «libro de la distribución de la tierra», un escrito utópico de tiempos de Josué, en que se establece el reparto de la tierra conquistada o por conquistar entre los miembros de la federación de las tribus.

Hay que descartar esta última opinión. En cambio, las críticas hechas por S. Mowinckel merecen ser tenidas en cuenta. También las obras más recientes de introducción al Antiguo Testamento [32] afirman el origen posdeuteronomista y sacerdotal de toda la sección, mientras que los historiadores y los geógrafos en general aceptan la tesis de Alt y de Noth. Podemos mantener lo esencial de ésta, dejando en suspenso por el momento el problema de la fecha de redacción. Es cierto que algunos rasgos representan únicamente un ideal, sobre todo la prolongación de las fronteras de las tribus hasta el litoral mediterráneo, que nunca llegarían a alcanzar, pero también se advierten trazados complicados de fronteras que no han podido ser inventados ni representar una situación posterior a David. Pero el redactor no encontró estos datos en un «documento» en que se describirían los límites de todas las tribus, sino que los tomó de diversas tradiciones antiguas [33]. Las tribus, en efecto, son tratadas de manera muy desigual [34].

Alt había observado que al oeste del Jordán no se describen los límites de tres tribus: Isacar, Dan y Simeón. En Transjordania, la descripción indica los territorios asignados a las tribus, pero no señala las fronteras precisas. Hasta en el caso de Judá no se indican al sur, al este y al oeste como fronteras, sino los límites generales de la tierra de Canaán; sólo se describe su frontera norte, y con mayor precisión que en el caso de las restantes tribus, pero ésta es también la frontera sur de Benjamín, y todo ello parece responder a la situación vigente en tiempos de David. La descripción de las fronteras, en consecuencia, no es efectiva

[30] S. Mowinckel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19* (Oslo 1946); *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch* (BZAW 90; 1964) 51-75. M. Noth respondió al primero de estos trabajos en *Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches*, en *Alttestamentliche Studien*. Homenaje a Fr. Nötscher (BBB 1; 1950) 152-67.

[31] Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (Jerusalén 1953) 7-57.

[32] O. Eissfeldt, A. Weiser, G. Fohrer.

[33] K.-D. Schunck, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes* (BZAW 86; 1963) 142-43.

[34] Cf. además Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Londres 1967) 227-39; id., *New Aspects of the Israelite Occupation in the North*, en *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck* (Garden City, N. Y. 1970), especialmente 260-62.

más que para seis tribus, que son, por el orden en que se nombran, Efraín, Manasés, Benjamín, Zabulón, Aser y Neftalí. Ahora bien, éstas, y sólo éstas, son las mismas tribus que aparecen en la enumeración de las ciudades no conquistadas, según Jue 1; en el v. 21, Benjamín en los vv. 27-33, Manasés, Efraín, Zabulón, Aser y Neftalí. Esta misma agrupación reaparece, casi completa, en la historia de Gedeón (Jue 6,35; 8,23-24): Manasés, Aser, Zabulón, Neftalí y toda la montaña de Efraín (que podría incluir a Benjamín). Estas son también las tribus que, según el Cántico de Débora (Jue 5), tomaron parte en la batalla: Efraín, Benjamín, Maquir, Zabulón, Isacar y Neftalí, con la diferencia de que Maquir ocupa el lugar de Manasés, y que Isacar alterna con Aser. Volveremos sobre este texto. Aquí nos limitamos a relacionarlo con la descripción de las fronteras de Jos 13-19 y la lista de Jue 1: hubo una agrupación de las tribus del centro y del norte, anterior a la monarquía y distinta del «sistema de las doce tribus». Este, que se refleja en la descripción del territorio de todas las tribus en Jos 13-19, no parece remontarse a una época anterior a los tiempos de David; ya hemos afirmado que las listas de ciudades representan un momento aún más tardío.

2. *Nm 34*

Después de una descripción de Canaán, que es la tierra prometida al oeste del Jordán (Nm 34,1-12), y de la alusión a los lotes asignados a Rubén, Gad y media tribu de Manasés en Transjordania (Nm 34, 13-15), se da una lista de los jefes, los *n^esî'îm*, que repartirán el resto del territorio entre las nueve tribus restantes y la otra mitad de Manasés (Nm 34,16-29). El orden va de sur a norte, pero Dan se sitúa junto a Benjamín porque el erudito redactor recordaba el primer asentamiento de Dan antes de su migración hacia el norte (Jos 19,40-47; Jue 18). El pasaje pertenece a un estrato reciente de la redacción sacerdotal.

3. *Ez 48*

Ezequiel nos ofrece una última lista territorial al describir el reparto de la tierra entre las tribus del Israel renovado (Ez 48) [35]. Conforme a la descripción de Ez 47,13-23, toda la nueva tierra de Israel se halla situada al oeste del Jordán. En consecuencia, todas las tribus, incluidas las de Transjordania, se reagrupan en esta Tierra Santa. Todo el país queda dividido en bandas paralelas de este a oeste, a una y otra parte del territorio reservado para Yahvé, la *t^erûmâh*, que se reparte entre el santuario con los sacerdotes y los levitas, la ciudad (Jerusalén) y el príncipe, el *nâśî* (vv. 8-22). Al norte de este territorio sagrado quedan

[35] W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT; 1969) 1226-35; M. Greenberg, *Idealism and Practicality in Numbers 35: 4-5 and Ezekiel 48:* JAOS 88 (1968) 59-66; G. Ch. Macholz, *Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587:* VT 19 (1969) 322-52, especialmente 330-36.

siete tribus (vv. 1-7) y cinco al sur (vv. 23-28). Un reparto desigual, que parece tener en cuenta la situación excéntrica de Jerusalén. El orden va de norte a sur, pero resulta difícil explicarlo del todo y con detalle. Las tribus de las siervas son relegadas a los extremos del país; las tribus de Lía y Raquel son las que quedan más cerca del santuario, enmarcado a su vez por Judá y Benjamín, porción selecta del nuevo Israel. Rubén queda junto a Judá, en recuerdo de su antigua preeminencia y quizá también de su incesto, localizado en esta región, así como de la presencia de elementos rubenitas refugiados de Transjordania. El traslado de Isacar y Zabulón al sur quizá sea debido al deseo de equilibrar los dos grupos de siete y de cinco. La colocación de Judá al norte de Jerusalén y de Benjamín al sur, contraria a la geografía histórica. resulta más difícil de explicar. ¿Será con intención de que Judá quede más cerca del santuario, que está situado al norte de la *t^erûmâh?* [36] ¿Se tratará de una influencia del significado del nombre: Benjamín = «hijo del sur»?

Esta geografía utópica mantiene al menos en la visión del futuro el sistema tribal, sin Leví y con la división de Efraín y Manasés; al mismo tiempo persiste el nexo con el sistema genealógico mediante la distribución de las tribus conforme a su origen materno y con la glosa de Ez 47,13b.

IV. Listas espúreas

Nos queda por examinar dos listas tardías. Son las de los contingentes de las tribus que acudieron a Hebrón para reconocer como rey a David (1 Cr 12,25-38) y la lista de los jefes de las tribus bajo David (1 Cr 27,16-22). Ambos pasajes pertenecen, igual que su contexto, a las adiciones a la obra del Cronista.

1. *1 Cr 12,25-38*

La lista comprende las tribus de Cisjordania, enumeradas de sur a norte, y luego las tribus de Transjordania, en bloque. Leví tiene también su propio contingente, al que se añaden los de los aaronitas y los sadoquitas. Efraín y Manasés están separados, y Manasés sigue dividido en dos medias tribus, a uno y otro lado del Jordán. Hay también trece tribus, pero sólo doce contingentes, pues de Transjordania no viene más que uno. Esta lista es una composición libre, que falsea el sistema tribal y el territorial al añadirles la tribu de Leví, para dar satisfacción a los medios levíticos en que fue confeccionada [37].

[36] G. Ch. Macholz, *loc. cit.* (cf. nota anterior).

[37] Sin embargo, su valor histórico es defendido por G. E. Mendenhall (cf. *art. cit.*, nota 22) 62-63. Según J. M. Myers, *I Chronicles* (Anchor Bible; Garden City, N. Y. 1965) 95-96, no se trata de una pura invención posexílica. Según F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel 1967) 84, se apoya en una tradición antigua.

2. *1 Cr 27,16-22*

Esta lista de los jefes de las tribus bajo David menciona primero a las seis del grupo genealógico de Lía según el orden de Gn 29,30, incluyendo Leví entre ellas, pero a ésta se añade el grupo de Aarón con su jefe Sadoc, como si Aarón fuese una tribu (cf. el título del v. 16). Viene a continuación el grupo de Raquel: Efraín, las dos medias tribus de Manasés, Benjamín enmarcado entre Neftalí y Dan, los hijos de Bilha, sierva de Raquel. Si se cuenta a Leví y Aarón como una sola tribu, separando las dos mitades de Manasés, o si se toman Leví y Aarón como grupos distintos, contando en este caso las dos mitades de Manasés como una sola tribu, el total de todas ellas es de doce, pero faltan Gad y Aser, los dos hijos de Zilpa, sierva de Lía. Esta lista no responde a ningún tipo, ni al genealógico ni al tribal; la inclusión de Leví y Aarón refleja, al igual que en 1 Cr 12, las pretensiones del ambiente de los sacerdotes y levitas. La lista sigue fiel al número doce, pero, para ello, tiene que omitir dos tribus. La mayor parte de los nombres de los jefes no está atestiguada fuera de Crónicas. Se trata ciertamente de una composición tardía.

V. La fecha de los «sistemas»

De este análisis de los textos se pueden sacar algunas conclusiones en cuanto a la fecha de los distintos sistemas.

1. *Crítica literaria*

El sistema genealógico es el que corresponde a los textos más antiguos desde el punto de vista de la crítica literaria. La tradición de los hijos de Jacob (Gn 29-30 + 35,16-20) ya había sido fijada en la época del Yahvista, bajo David y Salomón; el testamento de Jacob (Gn 49) no es anterior al reinado de David, pero tampoco puede ser muy posterior al mismo. La lista incompleta de Dt 33, las listas de Dt 27,12-13 y Ez 48,31-34, además de las genealogías sacerdotales de Gn 35,23-26; 46,8-25; Ex 1,2-5 y 1 Cr 2,1-2, dependen de este tipo, cuya persistencia en toda la tradición del Antiguo Testamento acreditan.

El sistema tribal, sin Leví, sólo aparece en la redacción sacerdotal del libro de los Números. En las dos listas de los jefes de las tribus (Nm 1,5-16; 13,4-15) aparece una forma que respeta la agrupación genealógica. La otra forma, que ponía a Gad en el lugar de Leví dentro del sistema genealógico, aparece en los dos censos de Nm 1,20-43 y 26, 5-51, así como en la organización del campamento (Nm 2,2-31) y en el orden de marcha (Nm 10,13-28, de que depende Nm 7,10-83), pero con el desplazamiento de la terna encabezada por Judá. Desde el punto de vista redaccional, la forma de Nm 1,5-16 y 13 es secundaria en relación con la de Nm 1,20-43 y 26, que quizá se ha pretendido corregir devolviendo a Gad el lugar que ocupaba en el sistema genealógico.

El sistema territorial aparece en el relato geográfico de Jos 13-19 cuya redacción es posdeuteronomista. Pero la crítica literaria distingue en él una descripción general de los territorios de las tribus que parece representar la situación en tiempos de David y que conserva una descripción más antigua de los límites de seis tribus del centro y del norte. La lista territorial de Nm 34 es una redacción sacerdotal tardía, mientras que el mapa de Ez 48 es utópico.

2. *Crítica de las tradiciones*

Literariamente, por tanto, el sistema tribal de Números es el más reciente. No es verosímil, como ya hemos dicho, que utilice «documentos» de archivo, sino que pertenece a la misma tradición que Jos 13-19, ya que presenta el mismo número y los mismos nombres de las tribus. Los límites de las tribus que constituyen el cuadro de esta exposición geográfica representan, como ya hemos indicado, la situación en tiempos de David. El sistema tribal se remonta, por consiguiente, al menos a esa época. Se trata de la misma fecha a que nos llevaba la crítica literaria del sistema genealógico de Gn 29-30 y Gn 49. La crítica de las tradiciones nos permite remontarnos aún más y determinar cuál es el más antiguo, el sistema de los doce hijos de Jacob, con Leví y José, o el sistema de las doce tribus, sin Leví ni José, pero con Efraín y Manasés.

Según M. Noth [38], el sistema de los doce epónimos es el más antiguo, pues incluye una tribu profana de Leví y no conoce aún la división de José en dos tribus, Efraín y Manasés. Data de comienzos del período de los Jueces, cuando fue creada la «anfictionía». El segundo sistema es posterior a la desaparición de la tribu profana de Leví y al Cántico de Débora, que aún no conoce a Manasés, pero es anterior a la monarquía.

A. H. J. Gunneweg [39] niega que haya habido jamás una tribu profana de Leví, pero conserva el orden de los sistemas establecidos por M. Noth: el sistema de las doce tribus enumera los miembros de la «anfictionía», de la que formaba parte Leví, pero no en calidad de tribu política, sino como una parte integrante de «Israel». El sistema tribal representa la adaptación de este sistema anfictiónico a las nuevas circunstancias geográficas y políticas; Leví, que no posee territorio propio, ya no está representado en la anfictionía, mientras que José cede el puesto a las tribus de Efraín y Manasés, que se han consolidado. Como se ve, las posiciones de Noth y Gunneweg dependen de la tesis de la anfictionía, cuya fragilidad hemos demostrado.

G. Fohrer [40], que rechaza esta tesis, acepta sin embargo los datos de M, Noth en cuanto al sistema genealógico de Gn 49 y para el sistema tribal. Pero sitúa en época aún anterior, al final del asentamiento o como

[38] M. Noth, *Das System...*, 28-39, 66-74; *Geschichte*, 83-84.

[39] A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (Gotinga 1965) 52-64.

[40] G. Fohrer, BZAW 115, 100-103 (cf. nota 1).

muy tarde al comienzo del período de los Jueces, un sistema sin Benjamín y con una tribu de Dina, que habría desaparecido en seguida. Ya hemos rechazado esta hipótesis [41].

J. Hoftijzer [42] sostiene fechas más bajas y un orden inverso. Para este autor, el sistema tribal, sin Leví, representa la situación al final de la época de los Jueces, consolidada como «sistema» por la acción centralizadora de la naciente monarquía. El sistema de los doce hijos de Jacob es un esfuerzo para incorporar el grupo de los sacerdotes levíticos en la lista de las doce tribus, cuyo número ya había sido fijado, uniendo a Efraín y Manasés bajo el nombre único de José.

Esta revisión de algunas opiniones recientes pone en evidencia la dificultad del problema. Es posible que haya sido mal planteado. En el capítulo anterior hemos tratado de superar el punto muerto de la teoría anfictiónica. Algunos de los argumentos propuestos van aún más lejos. En efecto, por lo que se refiere a la totalidad del período de los Jueces, no hay ni un solo caso de acción común de las doce tribus, ningún indicio válido de que funcionara un consejo de las tribus, ningún dato acerca de una organización política intertribal. Ello parece indicar que durante este período no funcionó con carácter de institución nada parecido a un «sistema de las doce tribus». Esta conclusión se ve confirmada por las variantes que presentan las listas, en las que aparece constantemente el número doce, pero sin que hayan sido fijados el orden o los nombres de las tribus, ni en el paso de un sistema a otro ni dentro del mismo sistema. Estas variantes no representan unos cambios históricos a los que se habrían visto obligados a adaptarse unas instituciones creadas en tiempos más antiguos, sino que responden a las intenciones peculiares que inspiraron la composición de las listas. El tipo tribal y el tipo territorial no son sino dos formas del sistema de las doce tribus de Israel, considerado bajo un punto de vista político o desde un enfoque geográfico. El sistema de los doce hijos de Jacob distribuye en un cuadro genealógico los antepasados epónimos de las tribus, que se suponen ser todos ellos hijos de Jacob-Israel. Teniendo en cuenta que estas dos formas responden a principios distintos y que ninguna de ellas está relacionada con una institución que haya funcionado en la realidad, podrían ser contemporáneas. Se trataría de dos maneras de expresar la unidad del pueblo de Israel en la diversidad de sus elementos.

Estas dos formas son posteriores al asentamiento en Canaán [43]. Dan por supuesto que éste ya se ha realizado y que algunas de las tribus ostentan el nombre del territorio que han ocupado: la montaña de Judá, la montaña de Efraín, quizá la montaña de Neftalí. El nombre de Benjamín se explica probablemente por la localización de este grupo al sur de Efraín, con el que había atravesado el Jordán y penetrado en

[41] Cf. *supra*, p. 231.

[42] J. Hoftijzer, NTT 14 (1959-60), especialmente 261-62 (cf. nota 1).

[43] En este párrafo se repiten ciertas conclusiones del vol. I, 3.ª parte: «Las tradiciones sobre el asentamiento en Canaán».

la Palestina central. Las dos formas son anteriores al reinado de Salomón. Bajo éste, Israel fue dividido en doce distritos, cuya lista aparece en el antiguo documento de 1 Re 4,7-19 [44]. Judá poseía una administración peculiar. Entre los distritos de Israel, sólo cuatro llevan el nombre de una tribu: Neftalí, Isacar, Benjamín y Aser. Pero éste abarca además a Zabulón, cuyo nombre se puede restituir en el v. 16. La «montaña de Efraín» es una designación geográfica que comprende Efraín y Manasés. Incluso si se lee, con el texto griego, «Gad» en lugar de Galaad en el v. 19, el «país de Gad» es también un término geográfico, y el resto de Transjordania queda dividido en dos distritos cuyos nombres son los de sus respectivas capitales, Ramot de Galaad y Mahanain. Los otros cuatro distritos agrupan las ciudades de la región costera y de la llanura de Yezrael, en los territorios cananeos que no fueron conquistados hasta el reinado de David. Esta división administrativa, si bien es cierto que aún tiene en cuenta ciertas atribuciones tribales, rompe con el sistema político-geográfico de las doce tribus en las listas del libro de los Números y en Jos 13-19.

Entre estos dos límites, asentamiento en Canaán y reinado de Salomón, se pueden precisar ciertas fechas. En cuanto al sistema de las doce tribus, la descripción territorial de Jos 13-19, que engloba a Judá e Israel, corresponde al reino unificado bajo David. El sistema de las doce tribus puede, en sí mismo, ser anterior, pero no mucho. Comprende Judá y Simeón, que no son mencionados en el Cántico de Débora. Simeón no se integró definitivamente en Judá sino en tiempos de David, aunque la misma tribu de Judá no nos parece que se haya individualizado antes de Saúl ni que alcanzara toda su talla hasta la investidura de David en Hebrón [45]. No parece, por consiguiente, que el sistema de las doce tribus sea anterior al final de la época de los Jueces o a los comienzos de la monarquía.

El sistema de los doce hijos de Jacob no parece ser más antiguo [46], ya que sitúa a Judá en un puesto de honor entre los epónimos. La presencia de Leví y José en esta lista no puede esgrimirse como argumento en contra. En Gn 49 aparece Leví como una tribu profana, pero el oráculo que se refiere a ella anuncia su dispersión en Israel; en el momento en que se compuso este oráculo, Leví ya no representaba una unidad política. Esta situación hace que no se le otorgue un puesto en el sistema político-geográfico de las doce tribus, pero no lo excluye del sistema genealógico. Se puede admitir, y no tenemos inconveniente en ello, que hubo efectivamente una tribu profana de Leví, que, des-

[44] A. Alt, *Israels Gaue unter Salomo*, en *Alttestamentliche Studien R. Keittel... dargebracht* (Leipzig 1913) 1-19 = *Kleine Schriften* II, 76-89; R. de Vaux, *Instituciones*, 193-95; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Londres 1967) 273-80; G. E. Wright, *The Provinces of Solomon*, en *Eretz-Israel* 8 *(E. L. Sukenik Memorial Volume;* 1967) 58-68.

[45] Cf. *supra*, pp. 81-83.

[46] G. Wallis, ZAW 81 (1969) 28, considera también cierto que este sistema representa la situación del reinado de David.

pués de su dispersión, se convirtió en tribu sacerdotal, o que hubo una tribu profana de Leví, pero que la tribu sacerdotal del mismo nombre no descendía realmente de ella, o que jamás hubo una tribu profana de Leví. Pero en cualquiera de estas hipótesis, queda el hecho de que los levitas se consideraban a sí mismos, y que eran considerados también por los demás, a pesar de su situación peculiar, como un elemento auténtico del pueblo de Israel y como descendientes de uno de los hijos de Jacob, cuyo antepasado Leví tenía su lugar preciso en la lista de epónimos. En cuanto a José, nunca hubo una tribu de este nombre. Nuestro texto literario más antiguo sobre las tribus, el Cántico de Débora, no habla para nada de José, sino de Efraín, al que añade Benjamín, y de Maquir (Manasés). Efraín y Manasés no son los fragmentos de una tribu de José que se habría dividido, sino que se trata de tribus que fueron reunidas bajo el nombre de un mismo epónimo. Las expresiones «tribu de José» (una vez), «hijos de José» (muchas veces), «tribu de los hijos de José» (una vez) sólo aparecen en textos recientes. La expresión «casa de José» es más antigua (Jue 1,22-23, yahvista; 2 Sm 19,21), pero supone la existencia de Efraín y Manasés, mientras que estos textos no nos permiten remontarnos por encima de los tiempos de David. Fue entonces cuando se empezó a hablar de una «casa de José», en que se integraban Efraín y Manasés, del mismo modo que también fue entonces cuando se empezó a hablar de una «casa de Judá», a raíz de la instauración de David como rey en Hebrón (2 Sm 2,7.10.11) para designar a la tribu de Judá y los grupos que ésta se había asimilado [47]. De este modo llegamos, en cuanto al sistema genealógico, a la misma fecha obtenida para el sistema de las doce tribus, y al mismo tiempo nos aproximamos a las fechas que la crítica literaria asigna a los más antiguos testimonios de ambos sistemas.

Estos dos sistemas son, por consiguiente, contemporáneos. Son distintos por responder a principios diferentes, pero estas mismas diferencias vienen a confirmar que ninguno de ellos representa una institución que haya funcionado nunca realmente. Son sistemas artificiales, pero sólo en parte [48]. Es cierto que cada una de las doce tribus del sistema tribal existió realmente, en un determinado momento, como grupo autónomo, y también es cierto que los miembros de cada uno de estos grupos se consideraban unidos entre sí por la sangre y como descendientes de uno de los epónimos del sistema de los doce hijos de Jacob. Las tradiciones antiguas del Pentateuco, de los libros de Josué y Jueces no pueden carecer en absoluto de fundamento histórico. Los refranes de Gn 49 sobre las tribus son antiguos, y el reparto del territorio según Jos 13-19 corresponde a una situación real. Por otra parte, las dos listas comienzan por Rubén y Simeón, que muy pronto perdieron toda su importancia; se mantiene la tribu insignificante de Dan,

[47] Sobre todo esto, cf. *supra*, pp.61ss.

[48] Así lo vio perfectamente M. Noth, *Das System...*, 39-41; *Geschichte*, 84-85; pero no sirve para apoyar la tesis de la anfictionía.

pero no se cuentan los grupos del sur, que desempeñaron un cometido importante en el curso del asentamiento, especialmente Caleb. Zabulón e Isacar, que ocupan territorios más bien reducidos, contiguos entre sí y con fronteras mal delimitadas, se consideran en los dos sistemas como grupos distintos y se sitúan en el mismo rango que las grandes tribus, pero las dos mitades de Manasés, que poseen territorios más extensos, separados por el Jordán, sólo forman una tribu. Se pueden aducir razones históricas a favor de cualquiera de estas alternativas, pero queda el hecho de que la decisión se orientó en uno u otro sentido. El motivo general está claro: era preciso obtener la suma total de doce tribus, que es el único elemento idéntico en ambos sistemas, y que reaparece hasta en las listas espúreas de 1 Cr 12 y 27. Dado que la comparación con los doce miembros de la anfictionía pileo-délfica y de la liga etrusca ha resultado insuficiente, habrá que buscar otra explicación.

VI. Federaciones de tribus en ambiente semítico

Una de las objeciones que hacíamos a la tesis anfictiónica era que ésta compara la agrupación de las doce tribus israelitas con unas instituciones de ambiente étnico y social distinto. Entre los pueblos semíticos tenemos paralelos mejores; se trata de pueblos que llevan o llevaron una vida de pastores seminómadas, análoga a la de los israelitas al comienzo de su historia. Pondremos algunos ejemplos de época moderna para remontarnos a continuación en el tiempo.

Las tribus camelleras de Siria y Mesopotamia están representadas sobre todo por dos grandes grupos rivales, los ʿanezé y los shammar, que se remontan a la época preislámica [49]. Los ʿanezé llegaron de Arabia en varias migraciones. Sus grupos tienen orígenes distintos, pero todos reconocen un antepasado común, ʿAnnaza. Su organización tribal se va precisando desde antes del año 1700 a. C.; forman seis tribus, cada una de ella con su propio territorio de pastos: los ruwala, los sbaʿa, los ʿamarât, los fedʿân, los wald ʿali y los hesene. Entre sí se agrupan en dos fracciones rivales, cada una de ellas referida a un antepasado intermedio; los hesene, los wald ʿali y los ruwala por una parte, y los fedʿân, los sbaʿa y los ʿamarât, por otra. Cada una de las tribus mantiene su propia independencia, pero todas son conscientes de su origen común y de la solidaridad que las une. Los enemigos hereditarios de los ʿanezé son los shammar. Estos últimos llegaron de Arabia en dos oleadas sucesivas. Forman una confederación de tribus de origen diverso, agrupadas en dos fracciones, una en Arabia del norte, los shammar-nedjd, y la otra en Djeziré (Siria del norte), los shammar-djerba. A diferencia de los ʿanezé, todos ellos reconocen la autoridad de un jeque supremo.

[49] Sobre los ʿanezé y los shammar, cf. Max Freiherr von Oppenheim, *Die Beduinen* I (Leipzig 1939) 62-165. Sobre los ʿanezé, E. Gräf, *ʿAnaza*, en *Encyclopédie de l'Islam* I (Leiden ²1960) 496-98. Sobre los shammar, L. Stein, *Die Šammar-Ğerba, Beduinen im Übergang vom Nomadismus zur Sesshaftigkeit* (Berlin 1967).

En la región del Eufrates medio hay un grupo de pequeñas tribus dedicadas al pastoreo de ganado menor, llegadas de Arabia hace por lo menos dos siglos, que se llaman los 'agedât, término que significa «los confederados». Pero se creen descendientes de un antepasado común. Los 'agedât son a la vez nómadas y sedentarios. Se dividen en una veintena de grupos, cada uno con su propio jeque, elegido por los cabezas de familia. No tienen una organización central, pero se sienten solidarios desde los tiempos de su común migración de Arabia y la subsiguiente conquista del valle [50].

En Transjordania hay varias tribus en vías de sedentarización que están unidas entre sí mediante una alianza que recibe el nombre de *ben'amé* [51]. Etimológicamente, este término quiere decir que todos ellos son «primos». Esta alianza une mediante un juramento a las tribus vecinas; tiene alcance defensivo y ofensivo, e incluye ciertas cláusulas de ayuda mutua y reglas especiales para la venganza de sangre.

Esta costumbre moderna es la supervivencia de una institución anterior al Islam, que recibía entonces el nombre de *ḥilf* [52]. El *ḥilf* se establece con toda solemnidad. No supone menoscabo alguno para la autonomía y la igualdad de las tribus, y tiene por objeto asegurar entre ellas una paz duradera y su unidad con vistas a la defensa común, o para la organización de razzias, para ejecutar la venganza de sangre o para resolver cuestiones relativas al cuidado y utilización de los pastos. El *ḥilf* tiene frecuentemente como resultado la fusión de algunos grupos, que se sanciona mediante la adopción de un antepasado común, real o ficticio; esta es de hecho la forma en que se han llegado a constituir muchas de las grandes tribus árabes.

En cuanto al primer milenio antes de nuestra era, contamos con pocas noticias útiles; proceden de los anales de los reyes de Asiria. Sargón II se gloría de haber derrotado a cuatro tribus, cuyos nombres da, formadas por los lejanos árabes, habitantes del desierto. Pero nada nos dice acerca de su organización [53]. Asurbanipal hizo una campaña en Arabia; su adversario era un rey de los árabes, Uaite, que parece actuar como jefe de una confederación de tribus, pero carecemos en absoluto de detalles [54]. Con mayor frecuencia son mencionadas las tribus arameas de la Baja Mesopotamia [55]. Tiglatpiléser III enumera treinta y cinco tribus arameas [56]. Sargón nombra a doce [57], pero nada sabemos de su organización.

[50] H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate* (Documents d'Études Orientales 8; Instituto francés de Damasco 1939).
[51] A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París 1908) 149-62.
[52] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I (La Haya 1889) 63-69; E. Tyan, *Ḥilf*, en *Encyclopédie de l'Islam* III (²1971) 401.
[53] ARAB II, § 17.
[54] ARAB II, § 817-34. En este y en otros lugares (§ 869, 940) el texto habla del «pueblo de Arabia».
[55] S. Schiffer, *Die Aramäer* (Leipzig 1911) 1-6.
[56] ARAB I, § 788.
[57] ARAB II, § 54.

Los datos más antiguos que conocemos proceden de los archivos de Mari, del siglo XVIII a.C. Hablan frecuentemente de los nómadas, en parte sedentarizados, del desierto sirio y de la Alta Mesopotamia [58]. El vocabulario que designa sus unidades sociales, tribus, fracciones y clanes, así como sus jefes, es fluido, igual que entre los árabes en la actualidad y entre los israelitas de otros tiempos. Pero aparecen las agrupaciones más amplias. Una lista de racioneros menciona cuatro y nueve clanes o tribus, *gâyûm*, de los haneanos [59]. El rey de Mari, Yahdun-Lim, se enorgullece de haber derrotado a una coalición de siete «reyes», «padres de Hana» [60]. Los benjaminitas seminómadas se reparten en cuatro tribus que llevan antiguos nombres personales [61]. Se habla de sus «reyes», siempre en plural; de hecho, «los benjaminitas forman una confederación de tribus, cada una de ellas al mando de su jeque. Es lógico que en tiempos de guerra, ciertos jefes se impongan por su ascendiente personal o por la importancia numérica de los contingentes de guerreros que les siguen... Cuando las circunstancias ya no lo exigen, las tribus van cada cual por su lado, y los jeques recuperan la plenitud de sus poderes» [62]. Entre estas agrupaciones de tribus se establecen ciertos vínculos; numerosos textos presentan asociados a los benjaminitas y a los haneanos, y dos textos dicen explícitamente que los benjaminitas y los rabbeanos son «hermanos», lo que podría referirse a un parentesco de sangre o, como ocurre entre los árabes, a un parentesco ficticio, resultado de una alianza [63]. Vemos, pues, cómo a comienzos del II milenio aparecen ya los principios que regirán la unión de las tribus israelitas y su vinculación a otros grupos considerados «hermanos».

Según el testimonio de la misma Biblia, los mejores paralelos del sistema de las doce tribus están precisamente en las agrupaciones de los israelitas por razones de «hermandad». El Génesis contiene numerosas listas genealógicas en las que los grupos que constituyen un pueblo determinado aparecen como «hijos» de un antepasado que, a su vez, enlaza con el gran árbol genealógico al que pertenece Israel [64]. El enlace de este antepasado con la estirpe común se realiza en un punto tanto más alto cuanto el pueblo en cuestión se halla más distante geográficamente de Israel. En la «tabla de las naciones» de Gn 10, los vv. 26-30 (J) dan la lista de los hijos de Yoctán, hermano de Peleg, antepasado también de

[58] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957).
[59] J.-R. Kupper, *loc. cit.*, 20. Sobre el sentido de *gâyûm*, cf. A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, en *XVe Rencontre Assyriologique Internationale* 1966 (Lieja 1967) 133-35.
[60] J.-R. Kupper, *loc. cit.*, 32-33.
[61] *Ibid.*, 49-52, 71.
[62] *Ibid.*, 59.
[63] *Ibid.*, 72-73; A. Malamat, *loc. cit.*, 137.
[64] Sobre las primeras genealogías que vamos a estudiar (Yoctán, Quetura e Ismael), cf. F. V. Winnet, *The Arabian Genealogies in the Book of Genesis*, en *Traslating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May* (Nashville-Nueva York 1970) 171-96. El autor adopta una postura muy personal en cuanto a crítica literaria, pues atribuye estos textos a un «segundo yahvista» del siglo VI a.C.

Abrahán, en la quinta generación (Gn 11,18-26). Son las tribus del sur de Arabia; se dan trece nombres, pero es posible que uno de ellos (Ofir) haya sido añadido, y que la tradición sólo conociera al principio doce hijos de Yoctán [65]. Los árabes del norte son descendientes de Ismael, hermano de Isaac e hijo de Abrahán. Este Ismael tuvo doce hijos (Gn 25,13-16 [P]), cuyos nombres se dan por orden de nacimiento (cf. Gn 29-30), y que son doce jefes, *n^e^śî'îm*, según sus tribus, *'ummôt* [66]. Según Gn 25,1-4 (J), Abrahán tuvo otros seis hijos de Quetura, que representan a otros grupos de Arabia. Entre éstos se contaba Madián, que tuvo cinco hijos; Nm 31,8 enumera los cinco «reyes» de Madián, pero en Jos 13,21 se les llama *n^e^śî'îm*, y uno de ellos aparece en Nm 25,15 como jefe de *'ummôt:* los madianitas forman una federación de cinco tribus [67]. Najor, el hermano de Abrahán, tuvo doce hijos, antepasados de las tribus arameas (Gn 22,20-24 [J]): ocho nacieron de su mujer Milca, cuatro de su concubina Rauma, lo que nos recuerda el reparto de los hijos de Jacob entre sus dos esposas y las siervas de éstas. En Gn 36 se han reunido varias listas correspondientes a Edom; una de ellas (Gn 36,8-14 [J]) da la genealogía de Esaú, «padre de Edom» [68]. Esaú tuvo tres mujeres: Ada, que le dio a Elifaz, que tuvo cinco hijos y un bastardo, Amalec; Basemat, que le dio a Reguel, que tuvo cuatro hijos; Ohlibama, que le dio tres hijos. En total, doce descendientes, nacidos de distintas madres y repartidos en dos generaciones, igual que el sistema de las doce tribus en que se incluyen Efraín y Manasés. Se intercala Amalec, hijo de una concubina de Elifaz (v. 12a^b^); su mención interrumpe la lista e introduce un elemento étnico distinto. Estos mismos nombres, incluido Amalec, reaparecen en la lista siguiente (Gn 36,15-19), que enumera los jefes o clanes [69] de Edom.

Estas listas son antiguas, aun cuando una de ellas (Gn 25,13-16) sólo aparece en la redacción sacerdotal. También son muy semejantes al sistema de las doce tribus; en todas ellas encontramos el mismo principio genealógico; aparece una y otra vez la misma distinción conforme al origen materno; el número de doce se repite claramente para los descendientes de Najor y de Ismael, casi con seguridad para la lista edomita primitiva y con probabilidad para los descendientes de Yoctán. No es verosímil que esta cifra de doce represente en todos los casos una realidad histórica. Al igual que el sistema de las doce tribus de Israel, estos sistemas extranjeros son hasta cierto punto arbitrarios; en efecto, al lado de nombres que representan grupos o territorios conocidos por la Biblia o por los documentos extrabíblicos, las listas contienen otros nombres que no nos es posible identificar; se trata de tribus insignificantes o que desaparecieron. Pero se mantenía el número de doce, que entre los semitas, al igual que en Grecia o en Roma [70], expresaba la idea de plenitud. En la Biblia encontramos doce panes de ofrenda (Lv 24,5); doce imágenes de toro bajo el mar de bronce del templo (1 Re 7,44); doce figuras de leones a uno y otro lado del trono de Salomón (1 Re 10,20); Eliseo trabaja con doce yuntas de bueyes (1 Re 19,19); doce hombres de Benjamín y doce de la guardia de David se enfrentan cerca del estanque de Gabaón (2 Sm 2,15); Salomón tiene 12.000 caballos (1 Re 5,6; 10,26). Aparece con frecuencia el número de 12.000 guerreros (Jos 8,25; Jue 21,10; 2 Sm 10,6; 17,1; Sal 60,2). Sin salir del ambiente semítico, podríamos añadir otros ejemplos tomados del Nuevo Testamento, especialmente del Apocalipsis [71], y de la literatura rabínica [72].

65 F. V. Winnet, *loc. cit.*, 185-86.
66 Sobre los significados de *'ummâh*, cf. vol. I, pp.240ss.
67 Sobre su influencia política, cf. la hipótesis de O. Eissfeldt, *Protektorat der Midianiter über ihre Nachbar im letzten Viertel des 2. Jahrtausends v. Ch.:* JBL 87 (1968) 383-93.
68 E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (La Haya 1906) 345-52.
69 Hay dudas sobre el significado de la palabra *'allûf*.

Llaman la atención todos estos paralelos, y hasta el punto de que podríamos preguntarnos si no probarán que los israelitas se imaginaron la formación de los pueblos vecinos a imagen de su propio pueblo, el Israel de las doce tribus. No podemos dar una respuesta segura. Nótese, sin embargo, que no se aplica este mismo sistema a los madianitas o a los hijos de Quetura; que, salvo en el caso de los descendientes de Ismael, no hay referencia explícita al número doce; que la adición de un decimotercer nombre a la lista de los descendientes de Yoctán y a la de los descendientes de Esaú indica que ya no se percibía la relación de estas listas con el sistema de las doce tribus. Se mantiene, por tanto, la probabilidad de que estas listas reflejen tradiciones nacionales extrañas a Israel. En el caso de que hayan sido inventadas, al menos prueban que se imaginaba la formación de los restantes pueblos a semejanza de la de Israel, siquiera bajo el aspecto genealógico, y que en la base del sistema de las doce tribus hay que situar este principio genealógico, no una concepción «anfictiónica».

Si se acepta el valor independiente de estos paralelos, podrá hacerse otra objeción. En efecto, estos paralelos se refieren a poblaciones nómadas o seminómadas; este hecho debería invitarnos a fechar la constitución del sistema de las doce tribus en época anterior a la que nosotros mismos hemos supuesto, es decir, el final del período de los jueces, pasado ya más de un siglo de vida sedentaria. La dificultad es sólo aparente. La presencia de nombres geográficos en todas las listas geográficas indica al menos cierta vinculación a territorios determinados, y, para la época en que estas listas eran conocidas en Israel, los edomitas y los arameos estaban ciertamente muy avanzados ya en el proceso de sedentarización. Otro tanto podría decirse de otros pueblos que nos han proporcionado algunos paralelos más lejanos para la formación de

70 Cf. p. 217, *supra*.
71 Cf. K. H. Rengstorf, *art.* δώδεκα, en TWNT II (1935) 321-28.
72 L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* VII (Filadelfia 1938), índice, epígrafe «Twelve».

una liga tribal, las modernas tribus árabes del Eufrates Medio y de Transjordania, o los benjaminitas de la época de Mari. Por otra parte, la sedentarización de las tribus israelitas no se realizó de un golpe. Durante el período de los Jueces continuaron los desplazamientos de algunas tribus: Dan emigró hacia el norte, una parte de Manasés se instaló en Transjordania, Judá se extendió por la Sefela, y las tribus conservaron durante mucho tiempo después de la sedentarización los hábitos y la mentalidad de seminómadas. El verdadero problema consiste en saber cuándo y cómo tomaron conciencia de que no formaban más que un pueblo, Israel, el pueblo de las doce tribus.

VII. La formación del pueblo de Israel

El relato del nacimiento de los hijos de Jacob (Gn 29-30 + 35, 16-20) agrupa a los antepasados de Israel conforme a su origen materno: los hijos de Lía: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Zabulón e Isacar; los hijos de Raquel: José y Benjamín; los hijos de las siervas: Dan y Neftalí, hijos de Bilha; Gad y Aser, hijos de Zilpa. Esta distribución reaparece en el testamento de Jacob (Gn 49), y se mantiene, con las modificaciones que ya hemos dicho, en el sistema tribal del libro de los Números. Esta continuidad ha movido a los modernos a hablar de un grupo de las «tribus de Lía» y otro grupo de las «tribus de Raquel».

Señalemos una vez más que la Biblia nunca emplea estas expresiones. Aparte del ciclo de los relatos sobre Jacob y Labán (Gn 29-33), y de algunos textos que de ellos dependen, la Biblia no vuelve a hablar de las dos esposas de Jacob más que para indicar el lugar donde fueron sepultadas: Lía en la gruta de Macpela (Gn 49,31) y Raquel en una tumba cerca de Efrata (Gn 35,19-20). Bilha y Zilpa no reaparecen más que en las listas genealógicas. Sin embargo, se ha tratado de ver en este reparto una historia de las tribus y de su agrupación [73]. El mismo M. Noth [74] estimaba que las tribus de Lía, asentadas desde más antiguo en el país, habían formado una primera «anfictionía» de seis tribus, el mismo número que aparece frecuentemente en las ligas de ciudades griegas y que es también el de los hijos de Quetura en Gn 25,1-4. S. Mowinckel [75], por el contrario, juzgaba que esta atribución de los hijos de Jacob a cuatro madres distintas era una construcción artificial, y que la historia nada podía sacar de ahí. Más recientemente, O. Eissfeldt [76] ha pensado que el sistema genealógico supone la fusión de dos grupos de Jacob originariamente independientes, un grupo de Jacob-Lía al sur de Palestina, con Rubén, Simeón, Leví y Judá, y un grupo de Jacob-Raquel en Palestina central y al este del Jordán con la «casa de José»; las tradiciones del primer grupo se habrían conservado en el ciclo de Jacob y Esaú, mientras que las del segundo corresponderían al ciclo de Jacob y Labán. Una evolución cuyas bases históricas resultan difíciles de determinar habría dado origen al relato de los nacimientos de Gn 29-30.

[73] Especialmente C. Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan* (Berlín 1901) 1-49.

[74] M. Noth, *Das System...*, 75-85; *Geschichte*, 86-87.

[75] S. Mowinckel, *«Rahelstämme» und «Leastämme»*, en *Von Ugarit nach Qumran*. Homenaje a O. Eissfeldt (BZAW 77; 1958) 129-50.

[76] O. Eissfeldt, *Jakob-Lea un Jakob-Rahel*, en *Gottes Wort und Gottes Land*. Homenaje a H.-W. Hertzberg (Gotinga 1965) 50-55 = *Kleine Schriften* IV, 170-75; íd., CAH II xxxiv (1965) 12-17.

Ninguna de estas explicaciones parece satisfactoria. Ciertamente, hay que mantener que el reparto de los «hijos de Jacob» entre madres distintas no es del todo artificial, del mismo modo que tampoco lo es la distinción de las tribus arameas como hijos de la esposa e hijos de la concubina de Najor, o de las tribus edomitas como hijos de las tres mujeres de Esaú; tampoco puede decirse que sea arbitraria la división de los modernos shammar en dos grupos descendientes cada uno de un antepasado intermedio. Lo arbitrario, en estos paralelos extranjeros y en el mismo sistema de las doce tribus, es la impostación en clave genealógica de unos recuerdos históricos que abarcan un dilatado espacio de tiempo. No es posible situar en un mismo plano las seis tribus llamadas de Lía; en efecto, la tribu profana de Leví desapareció muy pronto; Isacar se desgajó de Zabulón antes de la época de Josué; Rubén y Simeón perdieron toda importancia durante el período de los Jueces; Judá, por el contrario, se fue desarrollando muy gradualmente. En cuanto al grupo llamado de Raquel, la composición distinta que se le atribuye en los dos tipos del sistema (José-Benjamín y Efraín-Manasés-Benjamín) refleja una evolución histórica; por otra parte, la individuación de las tribus de Benjamín, Efraín y Manasés es posterior a la penetración del grupo encabezado por Josué en Canaán.

No es posible entender cómo se forjó el sistema de las doce tribus ni cómo se formó el pueblo de Israel si no se tienen en cuenta la prehistoria entera de Israel y la continuidad histórica entre las tradiciones patriarcales y las referentes a la salida de Egipto, el asentamiento en Canaán y el período de los Jueces. Pero la incertidumbre en que nos hallamos con respecto a la interpretación de aquellas antiquísimas tradiciones nos obliga a reconocer el carácter hipotético de la explicación que trataremos de dar.

La primera penetración de los grupos seminómadas, antepasados de los israelitas, se remonta a las grandes migraciones del II milenio a. C. No sabemos qué nombres llevaban entonces aquellos grupos, pues sobre tan lejanos orígenes sólo contamos con las historias familiares de los tres grandes antepasados que recuerdan la tradición, Abrahán, Isaac y Jacob. Es posible que los grupos de Aser y Neftalí se detuvieran en el norte de Palestina y que el de Gad se instalara entonces en Transjordania. El grupo de Dan quizá se integró muy tarde en Israel. Ninguno de estos grupos marchó a Egipto. Su localización excéntrica y su historia particular podrían explicar que se les considerara descendientes de las concubinas de Jacob. Tampoco marcharon a Egipto Zabulón

e Isacar, pero su adjudicación al grupo de Lía quizá se explique por unas relaciones antiguas que mantendrían con Simeón y Leví, que en la época patriarcal ocupaban un territorio contiguo al suyo en la región de Siquén (Gn 34). La emigración forzosa de estas dos tribus hacia el sur hizo que Zabulón e Isacar quedaran aisladas; es tentador, pero quizá peque de audacia, reconocer un recuerdo de este acontecimiento en la narración de Gn 29-30, que separa el nacimiento de Zabulón e Isacar del de los restantes hijos de Lía. La migración de Simeón y Leví está ligada a la de otros grupos jacobitas. Estos pueden estar representados por las tribus de Rubén y el núcleo de la tribu de Judá. Pero había otro grupo que se suponía a sí mismo descendiente de un antepasado distinto, Israel. El doble nombre personal Israel-Jacob, en efecto, supone la fusión de unas tradiciones referentes a dos antepasados distintos, y no faltan razones para relacionar a Israel con Raquel y a Jacob con Lía [77]. Este grupo de Israel-Raquel tiene como héroes epónimos a José y Benjamín. Es verosímil que los elementos de los tres grupos del sistema genealógico (hijos de Lía, hijos de Raquel, hijos de las siervas) existieran ya, de una forma o de otra, en la época patriarcal.

No se puede poner en duda la permanencia de algunos antepasados de Israel en Egipto. La historia de José, por muy cargada que esté de elementos novelescos, indica que el grupo de Raquel marchó efectivamente a Egipto. El cometido que en este relato desempeñan Rubén y Simeón, además del entorno levítico de Moisés, sugieren que también marcharon a Egipto algunos elementos del grupo de Lía. Los pastores seminómadas del sur de Palestina se desplazaban fácilmente al delta del Nilo, como atestiguan la Biblia (Abrahán en Egipto) y los documentos extrabíblicos. Debió de haber varias penetraciones en Egipto, y también varias salidas; en efecto, el éxodo se presenta bajo dos formas diversas, como una expulsión y como una huida, a las que corresponden dos itinerarios distintos, uno hacia el norte y otro hacia el este y el sudeste [78]. Una de las rutas pudo llevar a los clanes de Simeón (y de Judá?) y a una parte del grupo de Leví hacia Cades; la otra ruta fue la que siguieron, bajo la dirección de Moisés, los clanes de Leví, el grupo de Raquel y, quizá, Rubén. Este grupo continuó nomadeando por el desierto del Sinaí y de Transjordania, hasta llegar finalmente al Jordán frente a Jericó.

El asentamiento en Canaán se realizó por etapas. Los grupos de Simeón-Judá y ciertos clanes de Leví subieron directamente desde el sur, al mismo tiempo que otros grupos seminómadas, que se integrarán más tarde en Judá, es decir, los calebitas, los yerajmelitas y los quenizitas. Rubén se instaló en Transjordania, junto a Gad, que posiblemente llevaba ya mucho tiempo asentado allí. El grupo de Raquel, conducido por Josué, penetró en Palestina central hasta la zona de Siquén, donde se convirtió en vecino de las tribus que no habían estado en Egipto.

77 Sobre esto, cf. *supra*, pp.168ss.
78 Vol. I, pp.358ss.

Viene a continuación el período de los Jueces. Las tribus se afirman en la posesión de sus territorios respectivos y adquieren su identidad definitiva, Efraín-Manasés-Benjamín dentro del grupo de Raquel, o, por el contrario, la pierden, cuando una tribu que se ha ido debilitando es absorbida por una tribu que se ha hecho más fuerte, como ocurre en el caso de Rubén, que se confunde con Gad, o de Simeón, que se integra en Judá. Pero al mismo tiempo se muestra otra tendencia hacia la aproximación de estos elementos dispersos, que habían tenido y tenían aún cada cual su propia historia. Muchos factores contribuían a favorecer esta unión. Por de pronto, se daba el sentimiento de pertenecer a un mismo tronco étnico, de poseer, por tanto, un origen común, lo que se expresaba en términos de parentesco. Había también—y este era el vínculo más eficaz, puesto que aislaba a estos grupos del medio en que vivían—una fe común en el mismo Dios. El yahvismo era a la vez la prolongación de la vieja religiosidad del dios de los Padres y una fe nueva. El grupo dirigido por Moisés trajo consigo esta fe desde Egipto, y la había transmitido a los grupos del sur durante su estancia en Cades. El grupo dirigido por Josué había recogido la herencia de Moisés y había introducido el yahvismo en Palestina central. La nueva fe fue propuesta a las tribus del norte en Siquén, y éstas la aceptaron. En torno a esta fe y a la tradición histórica que le servía de fundamento—fue Yahvé el que hizo salir al pueblo de Egipto—se amalgamaron las tradiciones particulares transmitidas por los ancianos de cada tribu y fueron puestas en común en los santuarios frecuentados por varias tribus a la vez. Los combates librados a partir de la penetración en Canaán fueron guerras de Yahvé, y también fueron guerras de Yahvé las que hubieron de librarse más tarde para conservar la posesión de los territorios adquiridos. El factor definitivo de unión fue, en efecto, la necesidad en que se vieron todas las tribus de unirse para defenderse frente a los enemigos comunes. Bajo la presión de esta necesidad, la unión se realizó finalmente a fin de librarse de la amenaza de los filisteos, y esto en dos etapas, bajo Saúl y bajo David.

La unidad había sido preparada, bajo la presión de las mismas causas, por las primeras agrupaciones. El texto más antiguo que conocemos sobre la unión de las tribus es el Cántico de Débora (Jue 5), de hacia mediados del período de los Jueces. No estudiaremos aquí ni el género literario del poema ni el contexto histórico en que se sitúa. Nos fijaremos únicamente en los datos que nos suministra sobre las tribus. Se han presentado seis tribus, Efraín, al que se han adherido Benjamín, Maquir, Zabulón, Isacar y Neftalí; no han respondido a la llamada cuatro tribus: Rubén, Galaad, Dan y Aser. Esta lista, que es la más antigua que poseemos, difiere de todas las restantes, pues sólo comprende diez tribus, y faltan Judá y Simeón. Otra diferencia es que contiene dos nombres distintos, los de Maquir y Galaad. Se comprende

que M. Noth no haya querido tenerla en cuenta para el estudio de su «sistema de las doce tribus» [79], ya que esta lista no concuerda con el relato en prosa de Jue 4, que menciona únicamente a Zabulón y Neftalí; se trataría tan sólo de una selección arbitraria del poeta. Esta explicación no ha sido aceptada, y con razón. El Cántico pretende dar una lista completa de las tribus de que entonces se componía Israel, una lista que debía ser completa [80]. No incluye la tribu profana de Leví, que no existía en realidad, ni Judá ni Simeón. Maquir ocupa el puesto de Manasés, por el que sería absorbido. Galaad se ha interpretado frecuentemente como nombre de una tribu que habría desaparecido, siendo sustituida por la de Gad [81]; es más probable que Galaad, en este pasaje al igual que en otros, sea un nombre geográfico, el primitivo Galaad en que habitaba Gad, que se designa aquí por el nombre de su territorio [82].

Tenemos, pues, diez tribus, y hasta se ha hablado, en consecuencia, de una primera «anfictionía» de diez tribus, sin Judá y Simeón [83]. Esta hipótesis choca con las objeciones que ya hemos opuesto a la tesis anfictiónica en general. Pero el Cántico de Débora indica la existencia de un determinado agrupamiento de las tribus, que abarcaría al menos las seis tribus de que se dice que se presentaron. Ahora bien, éstas son casi las mismas que aparecen en la historia de Gedeón (Jue 6,35; 7, 23-24): Manasés (Maquir), Aser, Zabulón, Neftalí y «toda la montaña de Efraín», que podría incluir también a Benjamín. Hemos encontrado una agrupación análoga en una de las secciones en que se describen los territorios (Jos 13-19) [84]. Hubo, pues, una unión, aún inestable, de las tribus del centro y del norte. Es posible que, en Jue 5, las cuatro tribus que no acudieron no formaran aún parte de la liga, pero que se deseara su participación [85].

El elemento dominante en esta federación es el grupo de Raquel, cuyas tres tribus se mencionan las primeras en Jue 5. Hemos propuesto relacionarlas con el patriarca Israel. Nótese, en este sentido, la frecuencia con que aparece el nombre de Israel en el Cántico de Débora: ocho veces en los doce primeros versículos (los guerreros de Israel, los jefes de Israel, Débora madre en Israel, y, finalmente, Yahvé el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahvé). Desde el punto de vista literario, Jue 5 es el texto más antiguo en que Israel se define como un pueblo que reúne o trata de reunir a las diez tribus enumeradas. Este es el

[79] M. Noth, *Das System...*, 5, 36; id., *Geschichte*, 139, n. 4.
[80] J. Hoftijzer, NTT 14 (1959-60) 241-63, especialmente 252-53; M. Ottosson, *Gilead. Tradition and History* (Lund 1969) 136-43.
[81] J. Hoftijzer, *loc. cit.*, 245-52; H.-J. Zobel, BZAW 95, 97-98.
[82] Cf. *supra*, pp. 104-6.
[83] S. Mowinckel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19* (Oslo 1946) 20ss; id., BZAW 77, especialmente 137; A. Weiser, ZAW 71 (1959) 96; K.-D. Schunck, *Benjamin* (BZAW 86; 1963) 48-57.
[84] Cf. *supra*, pp. 239s.
[85] S. Herrmann, TLZ 87 (1962) col. 567-68.

significado que el nombre de Israel tendrá en los tiempos de Saúl y en los de David, en que se distinguirá entre Israel y Judá. Cuando David regresa de Transjordania, los ancianos de Israel dirán a los hombres de Judá: «Yo tengo diez partes en el rey» (2 Sm 19,44). El profeta Ajías de Siló dirá a Jeroboán: «Así dice Yahvé, Dios de Israel: Yo te doy *las* diez tribus» (1 Re 11,31). Unidos bajo el poder personal de David, Israel y Judá permanecen distintos militar y administrativamente: David es rey de Israel y de Judá.

El sistema de las doce tribus, en que éstas aparecen unidas en una misma lista genealógica o tribal, es la construcción ideal, en tiempos de David, de un «gran Israel» que jamás existió como unidad política [86]. Sin embargo, Judá profesaba también la fe en el Dios de Israel; será precisamente con esta connotación religiosa como se utilizará el término hasta el final del Antiguo Testamento y, desde entonces, hasta nuestros días.

[86] S. Mowinckel, BZAW 77, 149; S. Herrmann, TLZ 87 (1962) col. 573; C. H. J. de Geus, *De Richteren van Israël*, en NTT 20 (1965-66) 81-100.

CAPÍTULO IV

LOS JUECES DE ISRAEL

Al llamar «período de los Jueces» al que va desde el asentamiento en Canaán hasta la instauración de la monarquía, el historiador no hace otra cosa que atenerse a un uso bíblico. La historia de Rut se fecha «en el tiempo en que juzgaban los jueces» (Rut 1,1); según 2 Re 23,22, el «tiempo de los Jueces» precedió al «tiempo de los reyes». En aquel tiempo, Dios instituyó «jueces» sobre su pueblo Israel (2 Sm 7,11; cf. 7,7, corregido conforme al paralelo de 1 Cr 17,6 [1]). Según la introducción al libro de los Jueces (2,16-18), estos «jueces» eran individuos elegidos por Dios para salvar a su pueblo. Sin embargo, en el cuerpo del libro no aparece el término «juez» en plural, y la única vez que se usa en singular se aplica a Yahvé (Jue 11,27). Pero el verbo correspondiente se utiliza en relación con los cinco «jueces menores», cuya lista aparece en Jue 10,1-5 y 12,8-15; cada uno de ellos «juzgó» a Israel, y la misma expresión se aplica a Otoniel (Jue 3,10), Débora (Jue 4,4), Jefté (12,7), Sansón (15,20 y 16,31), Elí (1 Sm 4,18) y Samuel (1 Sm 7, 15). Parece, por consiguiente, que la redacción deuteronomista atribuyó a los héroes libertadores, cuyas historias recogió, y a los que nosotros llamamos «jueces mayores», un título y una función que no tenían en las tradiciones antiguas, ordenando todos estos «jueces» en una sucesión cronológica que, interrumpida por períodos de opresión, abarca todo el tiempo que va desde la muerte de Josué hasta el momento en que Samuel se retira ante la presencia del rey que él mismo ha instaurado. Este es el período de los Jueces. Se trata de una construcción artificial [2], pero ello fue posible por el hecho de que no se recordaba que durante todo ese período hubiera existido en Israel otra función pública que la mencionada en la antigua lista de los «jueces menores». Será preciso estudiar quiénes eran estos jueces y en qué consistía su función.

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Durante los últimos cuarenta años se ha discutido mucho esta materia, especialmente en relación con la tesis de la anfictionía de las doce tribus; se ha pretendido ver en el «juez de Israel» un funcionario, incluso el más importante en la anfictionía.

[1] Sin embargo, Ph. de Robert, *Juges ou tribus en 2 Samuel VII 7?*: VT 21 (1971) 116-18, defiende el texto masorético; cf. también Z. W. Falk, *art. cit.* (nota 18, *infra)*.
[2] Cf. cap. I, especialmente pp. 210s.

Desarrollando una sugerencia de A. Klostermann [3], A. Alt comparó la lista de los «jueces menores» con la sucesión de los «oradores de la ley» de la Islandia medieval. Su principal función consistía en proclamar cada año al pueblo reunido la ley recibida de Noruega, aprovechando al mismo tiempo aquella oportunidad para dictaminar sobre determinados casos prácticos. La función del «juez de Israel» habría consistido en asegurar «la transmisión y la observancia del derecho casuístico copiado de Canaán» por la liga de las tribus [4]. O Grether aceptó esta opinión y trató de explicar cómo el título de estos jueces había sido aplicado a los héroes libertadores [5]. Avanzando un paso más, M. Noth sostuvo que la competencia de aquellos jueces se extendía sobre las doce tribus de Israel. Su cargo era vitalicio y se sucedían unos a otros, sin que nos sea conocido el procedimiento seguido para la elección. Es posible que en el antiguo Israel se fijaran las fechas según los años que llevaban los jueces en el cargo. Detentaban la función principal en la anfictionía. Su cometido consistía en proclamar, explicar y adaptar no el derecho copiado de Canaán, como afirmaba A. Alt, sino el «derecho de Dios», que era derecho anfictiónico [6]. M. Noth llega incluso a preguntarse si esta función no se mantendría luego bajo la monarquía; se trataría del «juez de Israel» de Miq 4,14 y del juez supremo al que se apelaba en casos especialmente difíciles, según Dt 17,8-13 [7]. La teoría de M. Noth ha influido en las investigaciones posteriores. A los cinco «jueces menores», H. W. Hertzberg añade Otoniel, Débora, Gedeón, Abimelec, Jefté, Samuel y quizá también Elí como duodécimo. Su función consistía en pronunciar sentencias de acuerdo con un derecho tradicional, el «derecho de Dios», que proclamaban y explicaban [8]. H.-J. Kraus ve en los jueces de Israel, tal como M. Noth los ha definido, los sucesores de Moisés en su condición de proclamador carismático de la ley; ejercían este oficio profético en las asambleas religiosas anuales de las tribus, al mismo tiempo que actuaban como jueces supremos en la vida cotidiana [9]. H. C. Thomson parte de los ejemplos de Débora, a la vez profetisa y juez, y de Gedeón, que poseía el espíritu de Dios y solicitaba respuestas divinas; de todo ello deduce este autor que el juez era la fuente de las decisiones que emanaba de Dios y que tenían un alcance

[3] A. Klostermann, *Der Pentateuch. Neue Folge* (Leipzig 1907) 419-21.

[4] A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) 31-33 = *Kleine Schriften* I, 300-302.

[5] O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*: ZAW 57 (1939) 110-21.

[6] M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»*, en homenaje a A. Bertholet (Tubinga 1950) 404-17 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* II (Munich 1969) 71-85; íd., *Geschichte*, 97-99.

[7] M. Noth, *Gesammelte Studien*... II, 83-85, aunque en su *Historia* no se mantiene esta hipótesis.

[8] H. W. Hertzberg, *Die Kleinen Richter*: TLZ 79 (1965) col. 285-90 = *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Gotinga 1962) 118-25.

[9] H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (Zollikon 1957) 18.

que interesaba a toda la anfictionía o a una parte de ella; entre jueces «mayores» y «menores» habría menos diferencia de la que se suele admitir [10]. J. Dus comparó a los jueces de Israel, mayores y menores, con los sufetes de Cartago, y deduce que la liga de las doce tribus se regiría por una constitución republicana de los cananeos: los ancianos del pueblo, seis por cada tribu (Nm 11,25 + 26), enviaban un representante al consejo de los doce jefes de las tribus, que eran los encargados de elegir un juez. Israel era ya por entonces un Estado—un Estado republicano—aún antes de la instauración de la monarquía [11]. K.-D. Schunck, que también rechaza la distinción entre jueces mayores y menores, establece una lista de doce jueces, que comprende: Josué, Otoniel, Ehud, Gedeón, Tolá, Yair, Jefté, Ibsán, Elón, Abdón, Sansón y Samuel; esta lista se habría fijado en tiempos de la monarquía y estaría inspirada en el sistema de las doce tribus; es artificial en parte (Otoniel y Sansón), pero representa una sucesión real de un poder central en la liga de las diez y luego de las doce tribus. El juez de Israel tenía su sede en el centro de la anfictionía, en Siló, y su competencia se extendía más allá del derecho, abarcando incluso lo político y lo militar [12]. Según D. A. McKenzie, los jueces de Israel eran jueces en el verdadero sentido del término, cuya aplicación a los héroes liberadores significa que el Deuteronomio, con razón o sin ella, consideraba que también éstos habían ejercido una función judicial. La competencia de estos jueces se extendía a toda la federación de las tribus; sus funciones no eran hereditarias; su cargo era vitalicio y se sucedieron sin interrupción; el último de estos jueces fue Samuel [13].

Todos estos estudios desarrollan la tesis propuesta por A. Alt y M. Noth, de la que sacan a veces consecuencias que sus mismos autores nunca hubieran admitido. Pero también se alzaron voces discordantes, y en ellas se expresan las dudas que han venido a socavar la tesis general de la anfictionía israelita, mientras que los nuevos estudios semánticos sobre la raíz *š-p-ṭ*, «juzgar», fundamentaban nuevas objeciones. R. Smend considera que la interpretación de los jueces de Israel como funcionarios anfictiónicos es muy insegura; en las anfictionías griegas no hay ningún paralelo. Mantiene y subraya la diferencia entre los jueces «mayores», que son personajes representativos de la guerra de Yahvé, y los jueces «menores», que están relacionados con la liga de las tribus [14]. Al mismo tiempo, se consagraron varios estudios a la investigación de la raíz *š-p-ṭ*. O. Grether no había aceptado que esta raíz pudiera tener, como se ha-

[10] H. C. Thomson, *Shopheṭ and Mishpaṭ in the Book of Judges* (Glasgow University Oriental Society. Transactions 19; 1961-62 [1963]) 74-85.

[11] J. Dus, *Die «Sufeten Israels»*: ArOr 31 (1963) 444-69.

[12] K.-D. Schunck, *Die Richter Israels und ihr Amt*, en *Volume du Congrès. Genève* (SVT 15; 1966) 252-62.

[13] D. A. McKenzie, *The Judges of Israel*: VT 17 (1967) 118-21.

[14] R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Gotinga 1963) 33-35. El tema se trata en función de la tesis principal del autor sobre la distinción entre el concepto de guerra de Yahvé y la institución de la liga de las tribus.

bía afirmado frecuentemente, el doble significado de «juzgar» y «gobernar»; el segundo sentido sólo aparece en textos muy raros, tardíos o susceptibles de otra interpretación [15]. Sin embargo, F. C. Fensham demostró que este doble significado de la raíz correspondía a su empleo en acádico, ugarítico y fenicio, y que bajo esta luz era necesario estudiar la función de los jueces «menores» [16]. A. van Selms sacaba de ahí la conclusión de que el historiador deuteronomista había tenido toda la razón al considerar a los jueces como antecesores de los reyes [17]. Z. W. Falk llegó incluso a suponer que *šébèṭ*, «tribu», era la forma antigua de *šôpéṭ*, «juez», y que ambos términos designaban al jefe, que empuñaba el bastón, *šébèṭ*, como emblema de su autoridad [18]. Independientemente, W. Schmidt estableció que *ṯpṭ* en ugarítico tenía el significado de «gobernar», y reconocía un influjo cananeo en el empleo de la raíz con este significado en hebreo, sobre todo en algunos salmos [19]. Finalmente, dos trabajos importantes, ambos de acuerdo acerca de la fragilidad de la tesis anfictiónica, han combinado los hallazgos de la filología comparada con los de la crítica literaria e histórica, para presentar una nueva imagen del «juez de Israel». W. Richter parte de la lista de los jueces menores, cuyo esquema se encuentra en una forma más antigua a propósito de Samuel, y estima que este esquema depende del que aparece en los libros de los Reyes. En cuanto al término «Israel», en esta lista no se refiere a una anfictionía de las doce tribus, sino que expresa un concepto de geografía política; la importancia corresponde no a las tribus, sino a las ciudades y a los territorios. La seriación temporal de estos «jueces» es secundaria. Sus funciones no pueden limitarse al ejercicio de la justicia, ya que son verdaderos órganos de gobierno, lo que incluye, al mismo tiempo que la justicia, toda la administración civil. Este sentido queda confirmado por el empleo de la raíz en ugarítico, en fenicio y en púnico, y ya en los textos de Mari, que Richter estudia extensamente; es posible que este título tenga su origen en un ambiente nómada. De todo ello concluye este autor que los jueces de Israel representan una etapa de transición entre el gobierno tribal y la autoridad urbana. Los ancianos de las tribus les encargan de la administración civil y judicial de una ciudad y del territorio que de ésta depende [20]. C. H. J. de Geus niega que en tiempos de los Jueces existiera una anfictionía o un sistema de doce tribus. La raíz *š-p-ṭ* es cananea, y significa, en ugarítico y en fenicio, «ejercer el poder», que frecuentemente se toma como sinónimo de «reinar», lo que evidentemente incluye la administración de la justicia. El juez era un jefe local que recibía su autoridad del consejo de los ancianos de la ciudad. Algunos de estos jefes llegaron a adquirir, sobre todo en virtud de sus éxitos militares, una estimación que se extendía más allá de los límites de su ciudad. No está clara la distinción entre jueces «mayores» y «menores». Podría establecerse de este modo la lista deuteronomista de los jueces: (Otoniel), Ehud, (Barac), Gedeón, Jefté, Tolá, Yair, Ibsán, Elón, Abdón, Elí y Samuel. Los jueces prepararon el camino a la monarquía [21].

[15] O. Grether, *loc. cit.* (cf. nota 5).

[16] F. C. Fensham, *The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence*, en *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* (2.ª reunión; 1959) 15-22.

[17] A. van Selms, *ibid.*, 41-50.

[18] Z. W. Falk, *Ruler and Judge*: «Lešonénu» 30 (1965-66) 243-47 (hebreo), a lo que ha respondido S. E. Loewenstamm, *Ruler and Judge, Reconsidered*: *ibid.* 32 (1967-68) 272-74, que los dos términos derivan de raíces protosemíticas diferentes, *šbṭ* y *ṯpṭ*.

[19] W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (BZAW 80; 1961) 27-34. Cf. I. H. Eybers, *The Stem š-p-ṭ in the Psalms*, en *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* (6.ª reunión; 1963) 58-63.

[20] W. Richter, *Zu den «Richtern Israëls»*: ZAW 77 (1965) 40-72.

II. La lista de los jueces «menores»

El cotejo de las opiniones recientes demuestra que el problema se plantea hoy en términos distintos que hace cuarenta años, pero que aún no se ha aportado una solución definitiva. Antes de intentar nada en este sentido será preciso replantear todos los factores.

La lista de los «jueces menores» aparece dividida en dos partes (Jue 10,1-5 + 12,8-15) por la inserción de la historia de Jefté. Las breves noticias referentes a cada uno de los jueces menores se atienen a un esquema que difiere por completo del que se aplica en el caso de los jueces-libertadores: «Después de él, juzgó a Israel X (nombre y origen). Juzgó a Israel Y años. Luego X murió y fue sepultado en Z (nombre de lugar)». Pero hay algunas variantes; en cuanto a los dos primeros jueces, Tolá y Yair, el primer «juzgó a Israel» es reemplazado por «se alzó». Las noticias sobre Yair, Ibsán y Abdón añaden algunos datos sobre sus familias, siempre en el mismo estilo: Yair tenía treinta hijos que cabalgaban sobre treinta asnos y poseían treinta ciudades (Jue 10,4). Ibsán tenía treinta hijos y treinta hijas; casó fuera a las hijas e hizo venir esposas de otros lugares para sus treinta hijos (12,9). Abdón tenía cuarenta hijos y treinta nietos que cabalgaban sobre setenta asnos (12,14). Estas adiciones, notables por su contenido análogo y por sus cifras redondas, parecen una forma estereotipada de expresar la riqueza y la consideración de que los jueces gozaban en su ambiente. En cuanto a Yair, una glosa (10,4b) identifica las treinta ciudades con los aduares de Yair conocidos por otros textos.

Los nombres de estos jueces presentan algunas dificultades. El primero es Tolá, hijo de Puá, pero Tolá y Puá son dos «hijos» de Isacar según Gn 46,13 (P), es decir, dos clanes de Isacar, como dice Nm 26,23; cf. 1 Cr 7,1. También Yair ha sido interpretado como el nombre de un clan de Manasés, al que se atribuyó la conquista de los «aduares de Yair» (Nm 32,41). El nombre del penúltimo juez, Elón, es también el de un clan de Zabulón (Gn 46,14; Nm 26,26). Los matrimonios de los hijos e hijas de Ibsán aludirían a las alianzas establecidas entre diversos grupos. De todo ello se ha sacado la conclusión de que estos cinco jueces

[21] C. H. J. de Geus, *De Richteren van Israël*: NTT 20 (1965-66) 81-100.

menores no fueron personajes históricos, sino la personificación de unos clanes, y que las noticias que sobre ellos se dan fueron añadidas al libro para completar la cifra de doce jueces, representantes de las doce tribus de Israel [22]. Sin embargo, todos estos nombres pueden corresponder a otros tantos individuos; los de Yair y Abdón han sido llevados por otros israelitas, y es más razonable pensar que todos representan verdaderamente a otros tantos personajes históricos [23].

En cuanto a su origen, Tolá es un hombre de Isacar; Yair es un galaadita; Ibsán es de Belén, más verosímilmente Belén de Zabulón (Jos 19,15) que Belén de Judá, si se tiene en cuenta el aislamiento en que permaneció Judá durante todo el período de los Jueces; Elón es un zabulonita; Abdón es un habitante de Piratón (cf. 2 Sm 23,30). Sólo en el caso de uno de estos jueces se indica un lugar de residencia distinto del de origen: Tolá de Isacar habitaba en Samir, en la montaña de Efraín, donde también sería enterrado. Yair lo fue en Camón, que sería preciso buscar en el país de Galaad, de donde era originario. Ibsán de Belén es enterrado en Belén; Abdón de Piratón es enterrado en Piratón, y se indica que esta localidad se encuentra en el país de Efraín [24]. Elón el zabulonita es enterrado en Ayalón, en el país de Zabulón, pero nosotros sólo conocemos el Ayalón de la Sefela, al paso que la semejanza entre el nombre de este juez y el del lugar de su sepultura (las consonantes son las mismas) suscita ciertas dudas.

Sólo dos jueces son caracterizados mediante su pertenencia a una tribu: Tolá, el hombre de Isacar, y Elón, el zabulonita. Los otros jueces se distinguen por su lugar de origen: Ibsán de Belén, Abdón de Piratón, o por la región: Yair el galaadita. En contrapartida, siempre se menciona el lugar donde fueron enterrados: Tolá en Samir, en la montaña de Efraín; Yair en Camón; Ibsán en Belén; Elón en Ayalón de Zabulón; Abdón en Piratón, en el país de Efraín. La pertenencia a la tribu cede ante la vinculación a un territorio o a una ciudad. Esta lista no puede remontarse a un documento oficial emanado de una liga de tribus, por no decir nada de un sistema de las doce tribus [25]. Por otra parte, todas las localidades mencionadas son insignificantes, si se identifica Belén con la aldea de Zabulón y si se acepta la noticia del texto sobre Ayalón de Zabulón. Ninguno de estos lugares fue centro de un principado cananeo ni se vuelve a mencionar en ningún otro pasaje del libro de los Jueces; ninguno de ellos volverá a figurar para nada en la época monárquica. Si los jueces sólo ejercían su autoridad dentro de aquellas minúsculas aldeas, resultaría caso extraordinario el hecho de que se conservara el recuerdo de sus nombres; por otra parte, no podríamos admitir que

22 C. F. Burney, *The Book of Judges* (Londres 1918) 289-90.
23 M. Noth, *Gesammelte Studien...* (cf. nota 6) 76-79.
24 El texto añade «en la montaña de los amalecitas», que no hace sentido en modo alguno. El griego tiene «en el país de Sellem» *(Sa'alîm* de 1 Sm 9,4?), que no resulta menos oscuro.
25 En contra de M. Noth.

semejante régimen sirviera para preparar el advenimiento de la monarquía [26].

De hecho, sin embargo, se nos dice que, a pesar de estas vinculaciones a una localidad, aquellos personajes juzgaban a «Israel». No puede tratarse del gran Israel de las doce tribus, cuyo carácter tardío e ideal ya hemos demostrado. Pero el término posee un alcance de geografía política que hemos de establecer. El territorio que delimitan las distintas referencias geográficas es muy exiguo: Zabulón e Isacar, la montaña de Efraín, Galaad en Transjordania; es difícil determinar exactamente qué se entiende aquí por país de Galaad. El territorio al que pertenecen los jueces menores viene a ser, en resumidas cuentas, la llanura de Yezrael en Palestina central, con sus dependencias de Transjordania. Es posible que sólo haya llegado a nosotros una parte de la lista, pero resulta curioso que nos presente una agrupación semejante a la de otras listas tribales-territoriales que ya hemos utilizado [27]: las tribus cuya presencia alaba el Cántico de Débora, insistiendo al mismo tiempo en que pertenecen a «Israel» (Jue 5); las que aparecen en la historia de Gedeón: Manasés, Aser, Zabulón, Neftalí y toda la montaña de Efraín, a que se aplica conjuntamente la designación de «hombres de Israel» (Jue 6,35; 7,23-24). A esto añadiríamos la descripción del reino que en 2 Sm 2,9 se adjudica a Isbaal, el hijo de Saúl: Galaad, los aseritas, Yezrael, Efraín y Benjamín (la tribu de Saúl), es decir, «todo Israel». Es posible que el Israel de la lista de los jueces menores represente esta agrupación, cuyo alcance y cohesión sólo progresivamente se fueron estableciendo.

Es preciso, finalmente, subrayar el carácter genérico de la lista. Las noticias se van concatenando; cada una de las referencias comienza con «después de él...», se dan los años exactos de la judicatura: 23, 22, 7, 10, 8 años, y se acaba con la mención de la muerte y sepultura del juez. Esta lista trata de dar, por consiguiente, la sucesión ininterrumpida de unos «jueces» que habrían ejercido uno tras otro sus funciones hasta la muerte. Se ha comparado con este formulario el que sirve para enmarcar cronológicamente la historia de los reyes: Saúl (1 Sm 13,1), David (1 Re 2,10-12), Salomón (1 Re 11,42-43), y luego la historia soncrónica de los reyes de Israel y de Judá, al comienzo y al final de cada reinado; así, «el año decimoctavo del rey Jeroboán, hijo de Nabat, Abías subió al trono de Judá y reinó tres años en Jerusalén... Luego Abías se durmió con sus padres y fue enterrado en la ciudad de David; su hijo Asá le sucedió en el trono. El año vigésimo de Jeroboán, rey de Israel, Asá subió al trono de Judá y reinó cuarenta y un años en Jerusalén, etc.» (1 Re 15,1.8.9-10). W. Richter ha pretendido demostrar que el formulario empleado en el libro de los Jueces depende del aplicado en el de los Reyes, y que la seriación temporal de los jueces «menores» era secunda-

26 En contra de C. H. J. de Geus y W. Richter, a los que sigue G. Fohrer, *Studien zur alttestamentliche Theologie und Geschichte* (BZAW 115; 1969) 117-18.
27 Cf. *supra*, pp. 255ss.

ria [28]. Pero sus argumentos no resultan convincentes. Tampoco está probado, por otra parte, que el formulario de Reyes dependa del empleado en Jueces [29]. Ambos formularios pueden ser independientes; los términos empleados, en efecto, no son idénticos. Por otra parte, si se trata de describir una sucesión en el mismo oficio, será inevitable recurrir a fórmulas parecidas.

Más interesante resulta comparar la lista de los ocho primeros reyes de Edom (Gn 36,31-39) con la de los jueces menores [30]. La primera comienza así: «En Edom reinó Bala, hijo de Beor; su ciudad se llamaba Dinhaba. Murió Bala y le sucedió en el trono Yobab, hijo de Zeraj, natural de Bosra. Murió Yobab y le sucedió en el trono...». A estas fórmulas se añaden únicamente la mención de una victoria lograda por uno de estos reyes contra los madianitas (v. 35) y el nombre de la mujer de un rey (v. 39). Esta lista, aún más escuálida que la de los jueces «menores», se parece a ésta en lo esencial; en efecto, los reyes se caracterizan por su origen (ciudad o región) que en cada caso es distinto; se suceden sin interrupción, pero ninguno de ellos es hijo o pariente de su antecesor.

La interpretación histórica de esta lista de los reyes de Edom plantea problemas tan difíciles como la de los jueces menores; veremos si es posible esclarecer la una con ayuda de la otra, para llegar a una solución común. En cuanto a la lista de los jueces menores, advirtamos únicamente por ahora que la singularidad de los nombres personales y los geográficos que contiene, así como la precisión de las cifras que aporta, hacen muy difícil de aceptar la hipótesis de que haya sido fruto meramente de una invención. En este caso nos inclinaríamos también a admitir que la seriación cronológica de estos jueces es asimismo un elemento auténtico. La lista respondería, por tanto, a una tradición antigua sobre los personajes que se fueron sucediendo—aunque no necesariamente sin interrupción (nótese la frase «después de él» en lugar de «en su lugar» de la lista edomita)—en una función que ejercieron en este grupo que se llamaba Israel, y que nosotros hemos tratado de definir. Nada nos dice el texto en cuanto a sus actividades, sino únicamente que «juzgaron». Para determinar en qué consistía esta función será preciso incluir en nuestra investigación otros personajes que también fueron llamados «jueces de Israel», y recurrir al estudio semántico de la raíz *š-p-ṭ*, «juzgar».

III. Los otros «jueces de Israel»

Hay, en efecto, otros personajes anteriores a la monarquía de los que se dice que «juzgaron a Israel». El caso más sencillo es el de Jefté. Su historia finaliza con estas palabras: «Y Jefté juzgó a Israel durante seis años; luego murió Jefté el galaadita y fue enterrado en las ciudades

[28] W. Richter, *loc. cit.* (cf. nota 20) 43-45.

[29] Así, C. H. J. de Geus, *loc. cit.* (cf. nota 21) 95.

[30] Sobre las dificultades de esta lista, cf. J. R. Bartlett, *The Edomite Kings-List of Genesis XXXVI. 31-39 and I Chron. 1. 43-50*: JTS 16 (1965) 301-14.

de Galaad» (Jue 12,7). El final del versículo está corrompido; habría que corregirlo, al menos como los Setenta: «en su ciudad de Galaad». Según el resto del relato, la localidad a que se alude podría ser Mispá, cuyo nombre introducen aquí algunos exegetas, apoyándose en ciertos manuscritos minúsculos griegos y en Josefo. En cualquier caso, esta fórmula es la misma que sirve para poner término a cada una de las noticias sobre los jueces menores, y además enlaza perfectamente con lo que sigue: «Después de él (Jefté), Ibsán de Belén juzgó a Israel»... (12,8). Es cierto que Jefté formaba parte de la lista de los jueces. Pero se conocía a propósito del personaje una historia que el redactor insertó (10,6-12,6), tachando para ello el comienzo de la noticia primitiva, que empezaría con la fórmula «Después de él, Jefté el gaaladita juzgó a Israel», enlazando con la noticia sobre Yair (10,5). Es la única explicación plausible del lugar que ocupa la historia de Jefté, cortando en dos la lista de los jueces menores.

Jefté es un habitante de Galaad. Se trata aquí indudablemente del Galaad primitivo, al sur del Yaboc, emplazamiento de Mispá de Galaad (Jue 10,17; 11,11), donde los israelitas tenían la frontera común con los amonitas. Este origen no modifica las conclusiones que ya hemos sacado del resto de la lista en que se nos dan los nombres de los jueces menores. Pero Jefté es el único cuya historia se nos narra, y ésta podría servirnos para ilustrar la forma en que eran elegidos los jueces y el carácter de sus funciones [31].

Según el relato más antiguo (Jue 11,1-11), Jefté, expulsado por sus hermanos a causa de su condición de bastardo, se refugia en el país de Tob, donde se convierte en jefe de una banda. Parece que esto último constituye el motivo de que los ancianos de Galaad se dirijan a él para que luche contra los amonitas (compárese con los comienzos de David). Le piden que sea su «comandante» (*qâṣîn*; v. 6); ante las vacilaciones de Jefté, le prometen que será «jefe» (*rôš*) de todos los habitantes de Galaad (v. 8). En su respuesta, Jefté parece subordinar esta designación como jefe a su victoria sobre los amonitas, pero los ancianos ponen a Yahvé por testigo de su compromiso (v. 10), y el pueblo lo confirma en el santuario de Mispá, donde Jefté es nombrado *qâṣîn* y *rôš* antes de entrar en combate (v. 11).

Este relato exige numerosas observaciones. En él no se nombra «juez» a Jefté, sino que éste recibe un título más genérico, el de *rôš*, «jefe», y el más raro de *qâṣîn*, que designa más exactamente a un jefe militar, como en Jos 10,24 (los oficiales de Josué), Is 22,3 (contexto de batalla), Dan 11,18 (el cónsul L. Cornelio Escipión, vencedor de Antíoco III); pero en otros contextos, el término significa simplemente «jefe» [32]. Sólo al

[31] En cuanto a la crítica literaria y la crítica de las tradiciones en relación con Jefté, cf., además de los comentarios, E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 283-97; W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10, 17-12,6*: Bib 47 (1966) 485-556.

[32] J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*: RB 57 (1950), especialmente 52. El término está abundantemente atestiguado en Ugarit como nombre

final del relato, en el punto en que empalma con la lista de los jueces menores, se dice que Jefté «juzgó a Israel».

La misma mención de Israel no aparece en el relato antiguo, y no se encuentra más que en los pasajes de redacción secundaria (Jue 10,17; 11,4-5a; 11,13-27). Todo el asunto es de interés puramente local, galaadita; así, los mensajeros enviados a Jefté son los ancianos de Galaad; Jefté se convierte en jefe de todos los habitantes de Galaad; es reconocido por el pueblo en un santuario de Galaad. La acción militar queda confinada al territorio de Galaad [33], y la tradición independiente de la querella con Efraín (Jue 12,1-6) supone que los galaaditas eran los únicos que habían emprendido la guerra contra Amón.

En todo esto no aparece nada que nos haga suponer la existencia de una anfictionía ni de una liga de tribus, por restringida que ésta fuera. Por otra parte, esta elección de un jefe de Galaad recibe la sanción religiosa de un juramento de los ancianos y de un reconocimiento por el pueblo en un santuario, pero los motivos de la elección son meramente humanos. Es cierto que, según Jue 11,29, «el espíritu de Yahvé vino sobre Jefté»; sin embargo, aun admitiendo que estas palabras pertenezcan a la fuente antigua, cosa que es discutible, esta venida del espíritu es posterior a la elección de Jefté por los ancianos y el pueblo. A pesar de todo, este jefe de Galaad fue uno de los jueces de Israel. Cabría pensar que se le reconoció esta condición después de su victoria sobre los amonitas [34], pero no sabemos quién ni cómo lo promovió.

Podemos prescindir de la noticia, dos veces repetida, de que Sansón «juzgó a Israel» (Jue 15,20; 16,31), pues tiene por fin legitimar la inserción de las historias sobre el héroe danita y, posiblemente, también servir de elemento integrante de un sistema cronológico. Descartamos asimismo la mención relativa a Otoniel (Jue 3,10), pues la breve noticia que le concierne es una composición deuteronomista en que se ha construido un ejemplo típico mediante el recurso de combinar los rasgos característicos de los jueces «mayores» y «menores».

Hemos de detenernos, por el contrario, en Débora, que es presentada en Jue 4,4-5 con estas palabras: «Débora, una profetisa, mujer de Lapidot, juzgó a Israel en aquel tiempo. Se sentaba bajo la palmera de Débora entre Ramá y Betel, en la montaña de Efraín, y los hijos de Israel subían hasta ella para el juicio, *mišpâṭ*». Se ha pensado, en consecuencia, añadir el nombre de Débora a la lista de los jueces menores [35]. Pertenecía a

propio *qṣn* y *bn qṣn*. Es dudoso el parentesco que se ha propuesto con el árabe *qâḍi*, «juez»; en todo caso, en hebreo no existe el sentido de «juez», P. Joüon, MUSJ 10 (1925) 41. Del ejemplo singular de Jefté no se puede sacar la conclusión de que *qâṣîn* haya sido el título de los «jueces» de Israel.

[33] Sobre este difícil texto, cf. S. Mittmann, *Aroer, Minnith und Abel Keramim. (Jdc. 11,33)*: ZDPV 85 (1969) 63-75.

[34] Así, R. Smend, *Jahwekrieg...* (cf. nota 14) 39; C. H. J. de Geus, NTT 20 (1965-66) 97.

[35] H. W. Hertzberg, TLZ 79 (1954) col. 286s; H. C. Thomson, *loc. cit.* (cf. nota 10) 76-77; R. Smend, *Jahwekrieg...*, 42-45 (se admite la judicatura de Débora únicamente como una posibilidad).

Isacar, según el Cántico (Jue 5,15), pero administraba justicia en la montaña de Efraín, igual que otro de los jueces menores, Tolá, que también era de Isacar, pero habitaba en Samir, en la montaña de Efraín (Jue 10,1). Débora habría unido la función judicial al carisma profético, y habría ejercido un oficio permanente en Israel; era consultada y sus decisiones podían recaer sobre cuestiones vitales para «Israel». Fue precisamente Débora quien, en nombre de Dios, eligió a Barac para dirigir la guerra contra Sísara.

Es muy cierto que Jue 4,4b-5 se parece mucho a las demás noticias sobre los jueces menores, pero el pasaje suena sobre todo como un paréntesis y una adición [36]; el v. 6 enlaza normalmente con el v. 4a: la profetisa Débora manda venir a Barac para comunicarle la palabra de Dios. Por lo demás, la función judicial de Débora no aparece por ninguna parte, ni en el relato en prosa del cap. 4 ni en el poema del cap. 5; todo lo que se afirma es que era una persona inspirada que guiaba al pueblo (4,6-10.14; 5,7.12.15). Parece que a esta tradición sobre la profetisa Débora (Jue 4,4b-5) se ha añadido el recuerdo de otra Débora, la nodriza de Rebeca. En efecto, resulta difícil disociar [37] la palmera de Débora de Jue 4,5, entre Ramá y Betel, de la «encina de los lamentos», por debajo de Betel, bajo la que fue sepultada Débora, nodriza de Rebeca (Gn 35,8), y de la encina del Tabor, en el camino de Betel, de la que se habla en 1 Sm 10,3, que frecuentemente se ha propuesto corregir por «encina de Débora». En esta región de Betel había un árbol venerado al que iba anejo el recuerdo de la nodriza de Rebeca; al mismo se unió secundariamente el recuerdo de Débora, la profetisa de Isacar, que nada tenía que ver con esta región. Por otra parte, era costumbre acudir a ciertos árboles sagrados en demanda de respuestas divinas, de decisiones, *mišpâṭîm;* cerca de Siquén había una «encina del instructor» (Gn 12,8), llamada también «encina de los adivinos» (Jue 9,37). Algunos acudían a solicitar tales respuestas de una profetisa como Débora. Todos estos elementos se han combinado para trasladar el recuerdo de Débora desde Isacar a Efraín, y para atribuirle una función judicial. Pero esto ocurrió en una etapa secundaria de la redacción deuteronomista [38]. Es preciso suprimir a Débora de la lista de los jueces.

De ninguno de estos personajes que hemos examinado dice el libro de los Jueces que «juzgó a Israel». Pero esta función se atribuye a Elí en 1 Sm 4,18 y a Samuel en 1 Sm 7,15-17. Empezaremos por examinar el caso de Samuel.

[36] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; Bonn 1963) 37-42.

[37] Antes me mostré reticente en *Instituciones*, 370, y en *La Genèse* (BJ), nota sobre Gn 35,8.

[38] Tal es la conclusión de W. Richter (cf. nota 36) y de C. H. J. de Geus, NTT 20 (1965-66) 94.

Complejidad de las tradiciones sobre Samuel *

La historia deuteronomista presenta a Samuel como el último de los jueces. El cap. 7 de 1 Sm toma las fórmulas del libro de los Jueces para atribuir a la intercesión de Samuel una gran «victoria» contra los filisteos, y finaliza (vv. 15-17) con una noticia análoga a las que se daban de los jueces «menores». En el cap. 12, Samuel cede el puesto al rey que él mismo acaba de instituir. Siguiendo a Stade y Wellhausen, se ha afirmado muchas veces que esta transformación del «vidente» Samuel en «juez» era una invención de los redactores. Efectivamente, hay que reconocer que una gran victoria sobre los filisteos en la época de Samuel va contra la verdad histórica, pues la guerra de liberación no comenzaría sino bajo el mando de Saúl (1 Sm 13-14) y la victoria no llegaría hasta la época de David (2 Sm 5,17-25; 8,1). Pero es preciso reconocer también que el deuteronomista no se atrevió a presentar a Samuel ni como un jefe militar ni como un libertador, sino como un hombre que intercedía ante Dios. Y esto no contradice a la tradición que hizo de él un juez en el sentido de los jueces «menores» [39]. Esta tradición se expresa en 1 Sm 7,15-17a: «Samuel juzgó a Israel durante toda su vida. Todos los años hacía un recorrido por Betel, Guilgal y Mispá, y juzgaba a Israel en todos estos sitios. Luego regresaba a Ramá, pues allí tenía su casa y allí juzgaba a Israel». Si a esto añadimos la noticia sobre la muerte y sepultura de Samuel, que se da aisladamente en 1 Sm 25,1, tenemos los elementos principales de las fórmulas con que son presentados los jueces menores, aunque se ofrezcan de manera distinta. Había una tradición sobre Samuel como juez, pero independiente de la lista de los jueces «menores».

Los datos geográficos de los vv. 16-17a (Betel, Guilgal, Mispá, Ramá) determinan un horizonte geográfico distinto del escenario en que nos situaba la lista de los jueces menores; se trata de Benjamín y el sur de Efraín. Es posible que a la tradición se hayan añadido los nombres de los santuarios que se leían en la historia de Samuel. Este juzgaba a «Israel», y el término debe tener el mismo sentido que ya hemos intentado fijar: se trata de un grupo de tribus. Los ancianos de Israel que vienen a pedir un rey (1 Sm 8,4) representan algo más que Efraín y Benjamín.

El hecho de que se reconozca a Samuel la función de juez no significa que se le niegue el carácter de vidente y hombre inspirado; hasta es posible que el prestigio conferido a su persona por estos dones carismáticos determinara el que fuera elegido juez. Pero ejerció en Israel una función permanente. En 1 Sm 12,1-5 tenemos algunas ilustraciones sobre la naturaleza de esta función. En el momento de ceder el puesto al rey que acaba de elegir él mismo, Samuel pide al pueblo que rinda testimonio sobre su administración: «¿A quién le quité un buey? ¿A quién le quité un burro? ¿A quién he hecho injusticia? ¿A quién he vejado? ¿De quién he aceptado un soborno para hacer la vista gorda? [40] Decidlo y os lo devolveré». Y el pueblo respondió: «No nos has hecho injusticia, ni nos has vejado, ni has aceptado soborno de nadie». Nada hay en todo esto que evoque la función de interpretar un derecho, que Alt y Noth atribuían al juez de Israel. Tampoco se advierte una limitación de funciones al ámbito de lo estrictamente jurídico. Ciertamente, estas expresiones podrían aplicarse a un juez injusto o corrompido, pero también a un anciano gobernante que tiene otras atribuciones además de la administración de justicia. Pueden compararse con los abusos de la monarquía predichos por el mismo Samuel (1 Sm 8, 11-17) y también con las palabras de justificación de Moisés (Nm 16,15). Por otra parte, el mismo Samuel se presenta con todos los rasgos de un gobernante: «marchó delante de ellos» desde su juventud, y ahora será el rey el que «marchará delante de ellos» (1 Sm 12,2). Esto quiere decir que Samuel fue su «jefe».

Cuando los ancianos de Israel vienen pidiendo que Samuel les nombre un rey, se dirigen a él no como a un profeta, sino como a su jefe (1 Sm 8,4-5): quieren un rey porque Samuel ya es muy anciano, y sus hijos no siguen el ejemplo del padre. Esta circunstancia se preparó ya en 8,1-3: Samuel, al sentirse viejo, puso a sus dos hijos, Joel y Abías, como jueces en Berseba, pero ellos aceptaron sobornos y conculcaron el derecho. No parece que hayan sido inventados los nombres y la residencia de los hijos, pero la historia resulta sumamente extraña, ya que una de las características del oficio de juez era su naturaleza no hereditaria; por otra parte, también es nueva la división del oficio entre dos jueces que, sin embargo, residen en el mismo lugar, y justamente al extremo sur del país de Judá, el menos indicado para mantener un contacto estrecho con todo Israel. Finalmente, no se trata de jueces en el mismo sentido que Samuel, sino en sentido estricto. Toda esta historia resulta muy difícil de aceptar. Cabe pensar si no habrá sido inventada conforme al modelo de los dos hijos malvados de Elí (1 Sm 2, 12-17.22-25). En todo caso, el redactor de 12,2 desconoce esta historia, pues en el momento en que Samuel proclama su integridad, no hablaría de sus hijos, si es que éstos tenían tan mala reputación.

* Cf. p. 200.

[39] Es aceptada por un número muy considerable de autores recientes, pero éstos, por otra parte, dan significados muy diversos a esta judicatura de Samuel: cf. H. W. Hertzberg, TLZ 79 (1954) col. 288; H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums:* TZ 13 (1957) especialmente 463-66; J. Bright, *History*, 166; A. Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung* (Gotinga 1962) 9-11, 83; J. Dus, ArOr 31 (1963) 463; R. Smend, *Jahwekrieg...*, 45-53; W. Richter, ZAW 77 (1965) 47-49; H. Seebass, *Traditionsgeschichte von I Sam 8; 10, 17ff und 12 :* ZAW 77 (1965), especialmente 292 y n. 15; C. H. J. de Geus, NTT 20 (1965-66) 93, 98; K.-D. Schunck, *Die Richter Israels und ihr Amt*, en *Volume du Congrès. Genève* (SVT 15; 1966), especialmente 254-55; F. Langlamet, *Les récits de l'institution de la royauté (I Sam., VII-XII) :* RB 77 (1970), especialmente 172-75.

[40] En lugar de «para que yo cierre los ojos», el griego dice: «¿o un par de sandalias? Respóndeme». Es difícil elegir entre las dos lecturas.

Si se quiere salvar la veracidad de esta historia, se podrá decir que no se trata de una sucesión, sino de que Samuel, al envejecer, delegó en sus hijos una parte de sus atribuciones, y que ellos ejercían su función en Berseba, cuyos vínculos con el norte, pasando por encima de Judá, eran muy antiguos. También se puede decir que estamos en la etapa final de una institución a punto de extinguirse: Samuel es el último juez y pondrá en el trono al primer rey.

¿Habremos de considerar a Elí también como un juez? En el relato de su muerte se añade la noticia de que «había juzgado a Israel durante cuarenta años» (1 Sm 4,18b; veinte años según los Setenta). Hertzberg es casi el único que considera seriamente la posibilidad de que Elí hubiera sido juez realmente [41]; su condición de sacerdote no supone objeción alguna; en 1 Sm 2-3 se presenta a Samuel como sucesor de Elí. Sin embargo, Elí no aparece en ningún momento ni como libertador ni como juez, y la inserción de 1 Sm 4,18b es seguramente redaccional. Lo único que importaría saber es si se trata de una adición secundaria [42] o si la historia deuteronomista consideraba ya a Elí como uno de los jueces y lo integró en su sistema cronológico [43]. Sin embargo, desde un punto de vista histórico es preciso descartar a Elí de la lista de los jueces [44].

Nuestra investigación, hasta el momento, resulta decepcionante. A la lista de los jueces menores de Jue 10 y 12 sólo hemos podido añadir dos nombres: Jefté con seguridad y Samuel muy probablemente. Pero hemos aprendido algo sobre el origen y las funciones de los jueces. Nuestro estudio tendrá que proseguir ahora mediante el recurso a la analogía.

IV. Significado de la raíz *špṭ*

1. *En hebreo*

O. Grether [45] trató de demostrar que en hebreo, el sentido fundamental de esta raíz era «juzgar», con sus variantes: resolver un caso, dar sentencia, hacer justicia (ayudar, socorrer) o hacer justicia en el sentido de condenar. Sobre unas doscientas veces que aparece esta raíz, sólo reconoce tres casos en que podría tener el sentido de «gobernar». Sus conclusiones fueron adoptadas por Alt y Noth, utilizándolas a favor de su tesis del juez anfictiónico; también fueron aceptadas, con matices,

41 H. W. Hertzberg, TLZ 79 (1954) col. 288; *Die Samuelbücher* (ATD; 41968) 36.
42 Así M. Noth, *Überliefer. Studien*, 22-23.
43 Así W. Richter, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in deuteronomischen Epoche* (BBB 21; 1964) 117, 133-34; C. H. J. de Geus, NTT 20 (1965-66) 91-92.
44 Lo mismo K.-D. Schunck, SVT 15 (1966) 255 y n. 6.
45 O. Grether, *Die Bezeichnung «Richter» für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit*: ZAW 57 (1939) 110-21.

por J. van der Ploeg (*šāpaṭ* y *mišpāṭ*) [46]. Es preciso revisar estas conclusiones a la luz de los testimonios que nos aportan otros idiomas semíticos.

2. *En fenicio y en púnico*

La inscripción de Ahiram de Biblos, de hacia el año 1000 a.C., contiene una maldición: «Que sea roto el cetro de su *mišpāṭ*, que sea derrocado el trono de su realeza» [47]; el término significa aquí «gobierno, autoridad». En el siglo IV-III a.C., en Chipre, el participio *špṭ* se emplea como título de una función que no podemos precisar [48]; lo mismo se puede decir de una inscripción del Pireo, del siglo III a.C. [49]. Las inscripciones fenicias de la metrópoli sólo hablan de reyes; sin embargo, Josefo [50] dice que, después del sitio por Nabucodonosor, Tiro no fue gobernada por reyes, sino por jueces: «Eknibal, hijo de Baslekh, juzgó durante dos meses; Chelbes, hijo de Abdeo, durante seis meses; el sumo sacerdote Abbar, durante tres meses; Myttyno y Gerastrato, hijo de Abdelimo, fueron jueces durante seis años». Después se retorna a la monarquía. Esto significa que, también en el caso de Tiro, tenemos una lista de «jueces menores». Sustituyen a los reyes durante un período de anarquía que se ha producido a continuación de un desastre nacional.

La ciudad de Cartago estaba administrada por los *sufetes* [51], *špṭm*, mencionados en las inscripciones púnicas a partir del siglo IV a.C. Los autores griegos y latinos les dan el título de «reyes», βασιλεῖς, *reges*, mientras que otros transcriben el término por *sufes*, plural *sufetes*, y comparan sus atribuciones a las de los cónsules romanos. Efectivamente, hubo una época en que Cartago estaba gobernada por dos sufetes, elegidos por un año, que era designado por el nombre de aquéllos. Pero es posible que en ello hayamos de ver una influencia romana. También aparecen sufetes en las colonias cartaginesas del Mediterráneo, en Gades en España, en Tharros en Cerdeña. Después de la caída de Cartago y hasta el siglo III de nuestra era, ciertas ciudades de Africa del Norte tenían sufetes como magistrados municipales. Estamos mal informados acerca de los orígenes de esta institución en Cartago, así como sobre la elección y atribuciones de estos sufetes. Las inscripciones púnicas sólo dan sus nombres, mientras que los autores latinos se hacen sospechosos de haber asimilado esta institución a las que cono-

46 J. van der Ploeg, OTS 2 (1943) 144-45.
47 KAI 1, 2.
48 CIS I 47 = KAI 36.
49 CIS I 118 = KAI 58.
50 Josefo, *C. Ap.* I, 157.
51 Sobre los *sufetes*, cf. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* II (París 1920) 193-201; 290-92; Ehrenberg, *Sufeten*, en PW IV A 1 (1931) col 643-51; C. Poinssot, *Karthago* 10 (1959-60) 124-27; L. Teutsch, RIDA III serie 8 (1961) 286-88; G. Ch. Picard, *Les sufètes de Carthage chez Tite-Live et Cornelius Nepos*: «Revue des Études Latines» 41 (1963) 269-81; W. Seston, *Des «portes» de Thugga à la «Constitution» de Carthage*: «Revue Historique» 237 (1967-A) 277-94.

cían en Roma. Esta ignorancia, junto con la distancia temporal y geográfica, hace que nos veamos obligados a restringir la comparación que en principio parecería posible entre los sufetes de Cartago y los jueces de Israel [52]. Nótese, sin embargo, que estos sufetes no eran sólo o principalmente «jueces». Eran verdaderos gobernantes, y esto podría darnos alguna luz sobre el significado del término hebreo correspondiente y sobre las funciones de los jueces de Israel.

3. *En ugarítico*

La raíz *tpṭ* tiene los dos sentidos de «hacer justicia» y «gobernar» [53]. Del héroe Danel se dice que «juzga el juicio *(idn dn)* de la viuda y hace justicia *(itpṭ tpṭ)* al huérfano» [54]. El hijo del rey Keret hace este reproche a su padre anciano: «Tú no juzgas el juicio *(ltdn dn)* de la viuda, tú no haces justicia *(lttpṭ tpṭ)* al oprimido» [55]. Nótese que en ambos casos el ejercicio de la justicia es una función regia.

El sustantivo *mtpṭ* parece tener el significado de «decisión» (¿oral?) en un nuevo texto de Ras Samra [56], con el que ha de compararse el significado del hebreo *mišpâṭ* en Nm 27,21; Prov 16,33 y el «pectoral del *mišpâṭ*» de Ex 28,15.29.30.

Sin embargo, *mtpṭ* tiene el significado de «gobierno, autoridad» en un texto del ciclo de Baal, paralelo de la inscripción de Ahiram que antes hemos citado: «(El) derrocará el trono de tu realeza, él quebrantará el cetro de tu gobierno» [57].

El participio-sustantivo *tpṭ* tiene el significado de «jefe, gobernante»; *tpṭ*, en efecto, aparece en paralelismo con *zbl*, «príncipe», como epíteto del dios Yam (frecuentemente). «Nuestro *tpṭ*» está en paralelismo con «nuestro rey» [58].

4. *En Mari* [59]

Los textos de Mari, del siglo XVIII, contienen un término, *šipṭu*, que ha sido traducido como «reprensión» [60], pero que más bien significa «orden, edicto, decisión» [61]. Este es el significado del hebreo *mišpâṭ*, empleado frecuentemente con *ḥoq*, «ley, decreto», y la expresión acádica *šipṭam nadânu (šakânu)* es paralela de la hebrea *śîm ḥoq umišpâṭ*, «dar una ley y una norma», que se aplica a Moisés (Ex 15,25), a Josué (Jos 24,25) y a David (1 Sm 30,25).

El sustantivo *šapiṭu* era conocido únicamente en los léxicos y por dos contratos del país de Hana, cercano a Mari [62], en que el término designa al magistrado que tiene a su cargo la ejecución del contrato. Pero está atestiguado abundantemente en Mari [63], y ello confirma que el término pertenece al semítico occidental, como probablemente ocurre también con la raíz *špṭ*. Hay un texto en que este término tiene realmente el significado de «juez» en sentido propio; se trata de un texto jurídico en que se recoge una sentencia, *dinu*, dada por un *šapiṭu* [64]. Por lo demás, el significado que mejor le cuadra es el genérico; algunos textos indican que se trataba de un funcionario importante nombrado por el rey. Sus responsabilidades desbordaban el ámbito de lo estrictamente jurídico [65].

Se ha dicho que el término y la institución podían tener sus orígenes en la sociedad tribal de los nómadas o seminómadas [66]. Efectivamente, este término se lee junto a la expresión *abu bîti*, «jefes de familia» [67]. Además, los *šapiṭu* intervienen [68] a propósito de unos desplazamientos de los nómadas haneanos; en el mismo contexto se mencionan los *suqaqu*, los «jeques». Todo esto es posible, pero en los textos de Mari el *šapiṭu* aparece integrado en la administración regia.

V. Intento de solución

De todo lo dicho anteriormente se desprende que ya en Mari, lo mismo que en Ugarit, en fenicio o en púnico, la raíz *špṭ* tenía un significado más amplio que el de «hacer justicia». Este significado está atestiguado en Mari y en Ugarit, pero el significado fundamental es el de

[52] Antes hemos señalado el estudio exagerado de J. Dus, *Die «Sufeten Israels»*: ArOr 31 (1963) 444-69. Cf. también las reservas de H. M. Orlinsky, OrAnt 1 (1962) 13, n. 6.

[53] F. C. Fensham, *The Judges and Ancient Israel Jurisprudence*... (1959); W. Schmidt, *Königtum Gottes*... (1961) 27-34; W. Richter, ZAW 77 (1965) 59-61; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) glosario núm. 2.727; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlín ²1965) n. 2.921.

[54] 2 Aq v 7s = 1 Aq 1 23-25.

[55] Gordon, 127, 33-34, repetido en 46-47.

[56] *Ugaritica* V, n. 6, p. 564; cf. J. C. de Moor, «Ugarit-Forschungen» 2 (1970) 303-305.

[57] Gordon, 49, VI 28-29; cf. 129, 17-18 = I AB, VI 28-29; III AB, C 17-18.

[58] Gordon, 51, IV 44 = II AB, IV-V, 44; Gordon, *'nt* V 40 = V AB, E 40.

[59] W. Richter, ZAW 77 (1965) 61-68.

[60] Fr. Thureau-Dangin, *Le terme šipṭum dans les lettres de Mâri*: Or 12 (1943) 110-12, sobre ARM II, 13, 24-33; 92, 6, seguido por J.-R. Kupper, ARM III, 12, 22; 30, 25.

[61] Así, G. Dossin, sobre ARM I, 6, 14-15, 20; 83, 27 (pero en ARM IV, 16, 12', en cambio, traduce *šipṭam nadânu* por «reprender»; W. Richter ZAW 77 (1965) 63; A. Malamat, *The Ban in Mari and in the Bible*, en *Biblical Essays 1966. 9th Meeting of the Die Ou Testament. Werkgemeenskap in Suid-Afrika*, 45 (con una nueva traducción de ARM II, 13, pp. 44-45).

[62] Fr. Thureau-Dangin, JA, 14 (1909-B) 149-55; cf. A. Walther, *Das altbabylonische Gerichtswesen* (Leipzig 1917) 106-107.

[63] ARM I, 62, 9'; 73, 52; II, 32, 16; 98, 12'; VII, 214, 6'; VIII, 6, 17; 84, 4, 4; cf. A. Finet, *Répertoire analytique*, ARM XV, s.v.; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (1965) 268.

[64] ARM VIII, 84, 4; cf. el comentario de G. Boyer, *ibid.*, 238.

[65] M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Colonia 1961), mantiene el sentido judicial, lo cual está en la línea de su interpretación del «juez de Israel».

[66] J. Bottéro, ARM VII, 241-42; A. Malamat, *loc. cit.* (cf. nota 61) 45; W. Richter, *loc. cit.*, 68.

[67] ARM I, 73, 52; VII, 214, 6'.

[68] ARM II, 98.

«mandar, gobernar». Hacer justicia es deber y privilegio del gobernante, y de ese modo ha adquirido la raíz este sentido secundario. En hebreo ha sido este significado secundario el que ha terminado por convertirse en ordinario. Sin embargo, el significado de «gobernar» aparece también en otros lugares distintos del libro de los Jueces, como son los Salmos [69] y los relatos de institución de la monarquía. En Sal 2,10, *šôpéṭ* es paralelo de rey; en Sal 148,11, *šôpéṭ* aparece junto a rey *(mèlèk)* y príncipe *(śar)*; en Sal 93,13; 98,9, el verbo *špṭ* tiene el significado de «gobernar» más que el de «juzgar» [70]. En Sal 82,8, el sentido está claro: «Alzate, Dios, y gobierna *(špṭ)* la tierra, porque tú eres dueño de todas las naciones» [71]. Este uso puede explicarse por influencia cananea sobre la poesía israelita. Pero *špṭ* aparece también, con el significado de gobernar, en los relatos sobre la institución de la monarquía. En efecto, resultaría difícil traducir de otro modo *špṭ* en 1 Sm 8,5: «Danos un rey para que nos gobierne, como las demás naciones»; cf. el v. 6 y 1 Sm 8,20: «Nosotros seremos también como las demás naciones; nuestro rey nos gobernará, él saldrá al frente de nosotros y peleará nuestras batallas». Por otra parte, ya hemos dicho que el título de juez que se atribuye a Samuel implicaba algo más que la simple administración de justicia, ya que Samuel gobernaba de hecho en Israel. La idea de instaurar la monarquía representa un cambio en cuanto al tipo de régimen. Antes de los reyes, Israel era gobernado por los jueces. Los mismos textos indican en qué consiste este cambio: Israel quiere ser «como las demás naciones»; se trata de la adopción de un tipo extranjero de gobierno, la monarquía cananea.

Esta diferencia entre rey y juez queda bien ilustrada en la historia de Gedeón-Yerubaal y Abimelec. La crítica literaria y la crítica de las tradiciones resultan extremadamente difíciles en los caps. 6-9 de Jue [72]. Gedeón es llamado también Yerubaal, y 6,25-32, la historia de la destrucción del altar de Baal, explica por qué se le dio ese sobrenombre. Algunos autores [73] estiman que esta dualidad de nombres significa que había dos tradiciones distintas que se fundieron, desde luego en época antigua. Pero no están de acuerdo en cuanto a lo que ha de atribuirse

[69] W. Schmidt, *Königtum Gottes...*, 30-34.

[70] Así, M. Dahood, *Psalms I et II* (Anchor Bible) *in loco*. Sin embargo, H.-J. Kraus (BKAT), «juzgar».

[71] Cf. A. González, *Le Psaume LXXXII:* VT 13 (1963) 292-309; M. Dahood, *Psalms II* (1968) 271.

[72] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; 1963) 112-318; W. Beyerlin, *Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament (Richter VI-VIII):* VT 13 (1963) 1-25; B. Lindars, *Gideon and Kingship:* JTS 16 (1965) 315-26; H. Haag, *Gideon-Jerubbaal-Abimelek:* ZAW 79 (1967) 305-14; H. Schmid, *Die Herrschaft Abimelechs (Jdc 9):* «Judaica» 26 (1970) 1-11.

[N. B. En el texto, al margen de este párrafo, el P. de Vaux había anotado: «Revisar distinguiendo entre Gedeón, héroe-juez menor, "juez de Israel", y Yerubaal»; cf., en efecto, pp. 302ss, *infra*].

[73] M. Noth, *Geschichte*, 141, n. 1; E. Kutsch, RGG II, col. 1570; Richter, Lindars, Haag, Schmid, citados en la nota anterior.

a Gedeón y a Yerubaal. Según Haag, Gedeón era un hombre de Manasés, miembro del clan de Abiezer, héroe de la lucha contra los madianitas. La historia de su victoria fue relacionada con la leyenda del santuario de Ofrá, pero esta conexión no es primitiva. La historia de Gedeón se combinó con la de Yerubaal-Abimelec, que pertenece al ciclo de Siquén. De este modo, Gedeón se convirtió en el padre de Abimelec. Según M. Noth, Kutsch y Schmid, Gedeón y Yerubaal fueron asimilados por ser ambos oriundos de Ofrá. Esta hipótesis es verosímil, pero me parece que actualmente ya no es posible dividir el texto entre las dos tradiciones. Lo que ahora nos interesa es el hecho de que Gedeón-Yerubaal rechaza la corona que le ofrecen (Jue 8, 22-23), pero que su hijo Abimelec solicita y obtiene de los siquemitas ser nombrado rey.

Según Jue 8,22-23 [74], después de la victoria sobre los madianitas, los «hombres de Israel» piden a Gedeón que «sea su dueño *(mâšal)*, él, su hijo y su nieto». Gedeón les responde que Yahvé será su dueño *(mâšal)*. Compárese este episodio con 1 Sm 8,7, en que Yahvé dice a Samuel: «Es a mí a quien han rechazado, al no querer que yo reine *(mlk)* sobre ellos», y 12,12: «Yahvé vuestro Dios, él es vuestro rey *(mèlèk)*». El pasaje de Jue 8,22-23 podría reflejar, por consiguiente, la teología deuteronomista, más aún si se tiene en cuenta que Gedeón ejerce de hecho el poder: dispone del botín tomado a los madianitas (8,24-27), y, después de su muerte, Abimelec dirá a los notables de Siquén (9,2): «¿Qué es mejor para vosotros? ¿Tener por dueños *(mâšal)* a setenta personas, todos los hijos de Yerubaal, o tener uno solo?» Se puede, sin embargo, seguir considerando antiguo 8,22-23, entendiéndolo no como una negativa, sino como una aceptación disimulada, con reservas (aquí, el mantenimiento del derecho de Dios) [75].

Por mi parte considero histórico que Israel, es decir, el grupo de las tribus: Manasés, Efraín, Aser y Zabulón (cf. 6,35; 7,23-24) ofreció la autoridad a Gedeón-Yerubaal después de la victoria lograda por éste contra los madianitas, del mismo modo que Jefté fue hecho juez después de obtener una victoria; Gedeón aceptó la autoridad y la ejerció hasta su muerte. No se pronuncia la palabra «rey». Pero aquella autoridad que debía pasar a los hijos y nietos de Gedeón (8,22) no era otra cosa que la monarquía dinástica de los pequeños reinos cananeos; esto es precisamente lo que rechaza Gedeón.

Además de Israel, entendido como hemos dicho, Gedeón ejerce su autoridad sobre Siquén, que es una ciudad cananea. Se repite ahora una situación que se dio ya en la época de Amarna [76], cuando Siquén estaba sometida a Labaya y a sus hijos.

[74] Además de Lindars, *loc. cit.*, cf. G. H. Davies, VT 13 (1963) 151-57.

[75] Así, G. H. Davies, J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 227.

[76] Cf. H. Reviv, *The Government of Shechem in the El-Amarna Period and in the Days of Abimelech:* IEJ 16 (1966) 252-57.

Abimelec era un medio cananeo-siquemita; era hijo de una concubina siquemita de Gedeón. Al morir éste, se hizo proclamar «rey» por los habitantes de Siquén (9,6); se mantendría en su puesto durante tres años, y finalmente caería a causa de una sublevación de sus súbditos cananeos. No sabemos sobre qué territorio se extendía su jurisdicción. No se trata de un episodio sin importancia. Israel aún no estaba maduro para la monarquía.

La historia de Gedeón-Yerubaal finaliza así (8,30-32): «Gedeón tuvo setenta hijos, nacidos de él, pues tenía muchas mujeres. Su concubina que residía en Siquén también le dio un hijo, al que puso por nombre Abimelec. Gedeón, hijo de Joás, murió en buena vejez, y lo enterraron en la sepultura de su padre Joás, en Ofrá de Abiezer». Esto nos recuerda las fórmulas usadas para los jueces menores [77] y también las cifras redondas de una numerosa posteridad. Aunque el término no aparece en los relatos que a él se refieren, Gedeón-Yerubaal puede contarse como uno de los jueces de Israel [78]; por otra parte, nosotros podemos asociarlo a un grupo de tribus, las que entonces representaban a Israel.

En la época de los jueces hubo un órgano de gobierno, el «juez». La lista de los jueces menores no está completa. Por el contrario, no todos los jueces «mayores» fueron realmente jueces (ejemplos típicos, Otoniel o Sansón). Si atendemos a la lista de los jueces menores, con la fórmula «después de él, juzgó...», el oficio se habría ejercido de una manera continua. En el caso de los jueces mayores, en cambio, las respectivas judicaturas estuvieron separadas por otros tantos vacíos, que corresponden a los períodos de opresión. Es posible que la seriación ininterrumpida sea obra de un redactor, o que la fórmula «después de él» (en vez de «en lugar de» en las presentaciones de los reyes) pueda explicarse como una sucesión con los correspondientes vacíos. Las tribus llevaban una vida independiente: «No había rey en Israel; cada cual hacía lo que quería» (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). En casos de peligro común se formaban agrupaciones que tomaban un jefe, un «juez». Cuando pasaba el peligro, cada cual recuperaba su autonomía. Esta situación puede compararse con lo que Kupper dice a propósito de los benjaminitas de Mari: «Los benjaminitas forman una confederación de tribus, cada una de ellas alineada detrás de su propio jeque. Es lógico que en tiempos de guerra algunos jefes se impongan por su ascendiente personal o por la importancia numérica de los contingentes de guerreros que les siguen... Cuando las circunstancias ya no lo exigen, las tribus marchan cada cual por su lado y los jefes recuperan la plenitud de su poder» [79].

[77] Lindars, *loc. cit.*, 324.

[78] Así, de Geus, NTT 20 (1965-66) 94.

[79] J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 59.

CAPÍTULO V

LA VIDA DE LAS TRIBUS

El libro de los Jueces no nos permite escribir la historia de este período. En él se cuenta una serie de episodios que sólo interesan a un clan o a una tribu o a un grupo de tribus. Nada nos asegura que estos episodios hayan ocurrido en el mismo orden en que los presenta el libro; con seguridad no constituyen más que una parte de la historia de las tribus. Sin embargo, estos relatos nos permiten hacernos una idea de cómo era la vida de las tribus en aquella época. Por una parte, se mantienen las condiciones del período del asentamiento; se dan nuevos desplazamientos de algunos grupos y prosigue la adquisición de nuevos territorios; las relaciones con los cananeos mantienen su doble aspecto de convivencia pacífica o de conflicto armado. Pero el asentamiento hace que se planteen nuevos problemas, pues es preciso defender los territorios adquiridos contra los ataques de los pueblos vecinos, mientras que varias tribus se enzarzan en una lucha por la hegemonía.

I. DESPLAZAMIENTOS DE LAS TRIBUS O LOS CLANES

1. *Dan*

Las tribus encontraron poco a poco el lugar que les convenía para asentarse definitivamente, y ello dio lugar a ciertos desplazamientos durante el período de los Jueces. No estamos informados con algún detalle más que sobre la migración de los danitas, y ello en un apéndice del libro de los Jueces (17-18) [1]. Se trata de una antigua tradición que había sido ignorada o descartada por el autor deuteronomista del libro de los Jueces, no sólo porque presentaba dificultades desde el punto de vista de su teología, sino porque tampoco encajaba en su plan, ya que no era realmente la historia de un juez libertador. Se introdujo en la redacción posexílica del libro. En ella ha distinguido

[1] Aparte de los comentarios, cf. los estudios recientes: Ch. Hauret, *Aux origines du sacerdoce danite. A propos de Jud., 1, 30-31*, en *Mélanges Bibliques... A. Robert* (París 1957) 105-13; E. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Tubinga 1958) 43-99; M. Noth, *The Background of Judges 17-18*, en *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of J. Muilenburg* (Nueva York 1962) 68-85; Y. Yadin, «*And Dan, why did he remain in ships?*»: «The Australian Journal of Biblical Archaeology» 11 (1968) 9-23; A. Malamat, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern*: Bib 51 (1970) 1-16.

frecuentemente la crítica literaria dos fuentes distintas, pero puede aceptarse la unidad literaria del relato, salvo en lo relativo a algunas adiciones. Según A. Malamat, el relato se amolda, en el caso particular de Dan, al esquema de los relatos de la conquista panisraelita, que comienzan con el envío de los exploradores (Nm 13-14); pero este análisis estructural en nada prejuzga la interpretación histórica del relato. Se trata de una tradición danita. Concretando más, según M. Noth, es una tradición de los sacerdotes del santuario real establecido por Jeroboán I, en que se intenta ridiculizar el viejo santuario tribal, con su sacerdote y su ídolo de origen sospechoso. El relato es muy importante para estudiar el desarrollo del levitismo y la situación religiosa en la época de los jueces. Lo que por ahora nos interesa es el hecho de que, a propósito de la fundación de este santuario, se nos narra la migración de los danitas (Jue 18).

No se les había adjudicado ningún territorio. Desde Sorá y Estaol envían los danitas cinco hombres en busca de un lugar en que establecerse. Los exploradores llegan hasta las fuentes del Jordán en Lais; el país les parece fértil, y sus habitantes viven aislados y sin defensas. Al recibir estos informes, seiscientos hombres del clan danita parten de Sorá y Estaol con sus familias y sus ganados. Al atravesar Efraín robaron el ídolo, el efod y los terafim del santuario doméstico de Micá, llevándose consigo también al sacerdote. Una vez llegados a Lais, matan a sus habitantes y entregan la ciudad a las llamas. Luego la reconstruyen, le imponen su nombre de Dan e instalan en ella el ídolo con su sacerdote. El recuerdo de esta migración se conserva en el nombre geográfico Mahané Dan, «el Campo de Dan», primer campamento de los emigrantes al oeste de Quiriat Yearín, según Jue 18,12, situado entre Sorá y Estaol en la historia de Sansón (Jue 13,25), lo que vendría a ser lo mismo.

Es preciso cotejar otros textos con este relato. Según Jue 1,34, los amorreos rechazaron a los danitas y los obligaron a refugiarse en las montañas, sin permitirles descender a la llanura. Según Jos 19,47, los danitas no pudieron apoderarse del territorio que les correspondía, por lo que subieron a atacar a Lésem, de la que se apoderaron; allí se establecieron, dando a la ciudad el nuevo nombre de Dan, en memoria de su antepasado. El nombre de Lésem no aparece en ningún otro pasaje, y es una falsa grafía por Lais; éste es conocido en los textos egipcios de execración, en los textos de Mari y en una lista geográfica de Tutmés III. A pesar de todo esto, Jos 19,40-46 da una lista de diecisiete ciudades que habrían sido adjudicadas a Dan con el reparto de la tierra. Pero en esta lista se incluyen ciudades como Ayalón y Saalbín, que según Jue 1,35 permanecieron en poder de los amorreos, o ciudades como Timná, Ecrón y Gabatón, que eran de los filisteos, al mismo tiempo que se nombran territorios de la región de Jafa. En realidad representa la extensión que abarcaban los dominios israelitas en tiempos de David [2]

[2] Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Londres 1967) 266.

o Salomón [3]. Nada sabemos de la amplitud de los dominios danitas en torno a la ciudad de Lais.

¿Emigró toda la tribu de Dan o sólo una parte de la misma? Se trata en realidad de una tribu muy poco numerosa. A Dan se atribuye la categoría de *šébèṭ*, «tribu», en la introducción del relato (Jue 18,1), pero sólo la de *mišpâḥâh*, «clan», en el cuerpo mismo de éste (vv. 2 y 11), para darle de nuevo los nombres de *šébèṭ* y *mišpâḥâh* en el v. 19. La historia de Sansón sólo habla del clan, *mišpâḥâh*, de Dan (Jue 13,2). En el cuadro genealógico de la familia de Jacob (Gn 46,23), Dan sólo tiene un hijo, Husín. En el censo de Nm 26,42, los danitas forman un solo clan, el de Suján (Suján y Husín son el mismo nombre, transmitido de manera diferente). Es cierto que en este censo se atribuyen 64.400 hombres a Dan, y que en el de Nm 1,39 la cifra es de 62.700, mientras que en el catálogo de los combatientes que proclamaron rey a David en Hebrón (1 Cr 12,36) aparecen 28.600 danitas. Para explicar las cifras fantásticas de estas listas se ha propuesto la hipótesis [4] de que representarían no «millares», sino unidades militares más reducidas: 64 unidades con un total de 400 hombres, o 62 unidades con un total de 700, o 28 unidades con un total de 600, en el texto de 1 Cr 12,36. Precisamente, Jue 18,11.16.17 dice que la tropa de los emigrantes estaba integrada por 600 hombres armados. Por otra parte, en estos censos aparece Dan como una tribu numerosa y fuerte, cosa que no es cierta, ni en nuestro relato ni en la historia. Nada se puede deducir, por consiguiente, de este cotejo de cifras [5]; sin embargo, todo el capítulo da la impresión de que se trata de una emigración masiva; habría partido la totalidad de los danitas.

Pero hay ciertas dificultades. De haber emigrado toda la tribu, la historia del héroe danita Sansón, que se desarrolla enteramente en esta región de Sorá y Estaol (Jue 13,2), en Mahané Dan, entre Sorá y Estaol (Jue 13,25), sería anterior a la migración [6]. Pero los enemigos son ahora los filisteos, de los que nada se dice en Jue 18, mientras que el texto de Jue 1,34 sólo habla de los amorreos [7]. Por otra parte, hubo de pasar algún tiempo antes de que los filisteos extendieran su influencia por la Sefelá; por el contrario, el relato de Jue 18 y la nota de Jos 1,34 dan la

[3] B. Mazar, *The Cities and the Territory of Dan*: IEJ 10 (1960) 65-77; según Z. Kallai, *The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan*: VT 8 (1958) 134-60, especialmente 144-48; íd., *The Northern Boundaries of Judah* (Jerusalén 1960) 27-28, esta lista corresponde al segundo distrito de Salomón.

[4] G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*: JBL 77 (1958) 52-66.

[5] Se trata también de una cifra que representa una gran unidad militar; cf. referencias en A. Malamat, Bib 51 (1970) 9, n. 3; y además G. E. Mendenhall, JBL 77 (1958) 62.

[6] Así opinan, entre otros, A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria* (Nueva York-Londres 1931) 272ss; T. H. Robinson, *A History of Israel* I (Oxford 1932) 156; M. Noth, *Geschichte*, 150; O. Eissfeldt, *The Hebrew Kingdom*: CAH II, XXXIV (1965) 23.

[7] A menos que «amorreos» se tome en el sentido de una designación genérica de los antiguos habitantes, en que se incluirían los filisteos, que habían sometido a los primeros; así, M. Noth, *Geschichte*, 67, n. 1.

impresión de que todo ocurre inmediatamente después del asentamiento en Canaán. Además, los relatos sobre Sansón, tan ricos en alusiones a una topografía local, sólo pudieron conservarse y transmitirse en un ambiente danita y sobre el terreno en que sucedieron. Es, por consiguiente, más verosímil que la migración no fuera completa; en esta región habrían permanecido algunas familias danitas que se asimilarían a otras tribus, a Judá (Sorá y Estaol se cuentan entre las ciudades de Judá en Jos 15,33) o a Benjamín (el nombre de Husín aparece entre los descendientes de Benjamín en 1 Cr 8,8.11, pero como nombre de mujer).

Es difícil señalar la fecha de esta migración [8]. Es posterior a la batalla de las aguas de Merón y a la toma de Jasor (Jos 11), pues la pequeña tribu de Dan no hubiera podido apoderarse de Lais si el rey cananeo de Jasor dominara aún la región. Dan se hallaba ciertamente instalado en el norte cuando se compuso el refrán de Dt 33,22: «Dan es un leoncillo que se lanza desde Basán», no sólo a causa de la mención de Basán, sino por el hecho de que Lais significa «león»; quizá pudiera interpretarse en el mismo sentido el refrán de Gn 49,17: «Dan es una serpiente en el camino» [9]. Más difícil resulta determinar si la migración tuvo lugar antes o después de la victoria de Débora-Barac sobre Sísara. Las opiniones están muy divididas, y depende de la interpretación que se dé a Jue 5,17: «Y Dan, ¿por qué se queda en los barcos?» Dan aparece entre las cuatro tribus que no respondieron a la llamada, después de Rubén y Galaad (Gad) en Transjordania y delante de Aser. La proximidad de Aser indicaría que Dan ya se había instalado en el norte. En cuanto a la alusión a los barcos, no es posible explicarla, como muchas veces se ha intentado, hablando de una navegación en el lago Hulé [10]. Pero los danitas podían alquilar sus servicios a los cananeos de la costa, como ya hacía Aser; se nos dice que los habitantes de Lais, a los que sustituyeron los danitas, vivían a la manera de los sidonios (Jue 18,7). Tal es la opinión que expresan los comentarios recientes de A. Vincent, BJ, Hertzberg, ATD, y los trabajos de E. Täubler [11], S. Mowinckel [12], J. Bright [13] y O. Eissfeldt [14].

Pero no está probado que el Cántico de Débora siga un orden geográfico—o la existencia de tal orden geográfico—en la enumeración de las tribus; por otra parte, si el texto de Jue 18,7 habla de los sidonios, es para decir, al contrario, que las gentes de Lais vivían alejadas de los sidonios, si bien compartían sus costumbres. La relación con

[8] H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) 81-86; H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (BZAW 95; 1965) 88-96.

[9] Sin embargo, Zobel, *loc. cit.*, coloca Gn 49,17 (pero no el v. 16) antes de la migración danita.

[10] J. Garstang, *Joshua Judges* (Londres 1931) 305.

[11] E. Täubler, *loc. cit.* (cf. nota 1) 89-92.

[12] S. Mowinckel, *Von Ugarit nach Qumran*. Homenaje a O. Eissfeldt (BZAW 77; 1958) 137.

[13] J. Bright, *History*, 80.

[14] O. Eissfeldt, CAH II XXXIV (1965) 23.

los barcos puede explicarse igualmente bien—o igualmente mal—suponiendo a los danitas asentados en el sur o en el norte [15], pues Sorá y Estaol no distan de la costa mediterránea más que Lais-Dan. Los danitas podían alquilar sus servicios a los armadores de la costa de la región en torno a Jafa. En una carta de Amarna, cuyo remitente no puede ser desgraciadamente identificado [16], se habla de gentes del interior que son enviados a Jafa para servir al faraón, probablemente en las tareas de carga y descarga de los barcos. La causa de la partida pudo ser muy bien la presión de los amorreos, como se dice en Jue 1,34, pero éstos, a su vez, habrían sido empujados por los filisteos. La migración se situaría en la década que siguió a la victoria de Barac [17].

El texto resulta difícil de explicar en ambos casos, y se ha tratado de corregirlo. En lugar de *'ºniyyôt*, «barcos», Budde prefiere leer *nᵉ'otaw*, «sus pastos»; Rowley propone, sin mucha convicción, *gê'âyôt*, «valles» [18]. La mejor sugerencia ha sido hecha por J. Gray [19], que recurre al ugarítico *gr 'an ʿarm*, y traduce «permanecía tranquilo en la ciudad», por cotejo con el árabe *'ana*, «estar a gusto, estar tranquilo». Suprime, con otros autores, el «por qué», que rompe la prosodia, y entiende la frase en el sentido de «Dan permanece tranquilo», tomando *'ºniyyôt*, que quizá haya que vocalizar de otro modo, como un acusativo adverbial. De esta manera se obtiene una sentencia paralela a lo que se dice antes de Galaad y, a continuación, de Aser.

En favor de una fecha alta para la migración se ha invocado [20] Jue 18,30, pasaje en que se dice que el primer sacerdote del santuario de Dan habría sido un tal Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Manasés; en este último nombre, el *nûn* aparece escrito sobre la línea, «suspenso». Se trata de una piadosa corrección de «Moisés», que con certeza era el texto original; se ha querido disociar el recuerdo de Moisés de este santuario heterodoxo. Se trata, por consiguiente, de un nieto de Moisés. Ciertos autores estiman que esta noticia es antigua y con valor histórico [21]. Pero aun admitiendo que así sea, la genealogía puede estar incompleta; en efecto, Moisés tuvo un hijo, Guersón, pero de éste sólo se sabe que tuviera un hijo, Sebuel, no Jonatán (1 Cr 23,15; cf. 26,24). Pero sobre todo el análisis literario nos demuestra que el

[15] Así, H. H. Rowley y H.-J. Zobel (cf. nota 8).

[16] EA 294, 18-20. Se atribuye a un príncipe de Guézer; sin embargo, cf. E. F. Campbell, *The Chronology of the Amarna Letters* (Baltimore 1964) 101, n. 73, y 126. A. Alt ya había relacionado esta carta con Jue 5,17; cf. PJb 20 (1924) 35 = *Kleine Schriften* III, 169, n. 6.

[17] Así, H. H. Rowley y H.-J. Zobel (cf. nota 8) y Y. Yadin, cuya hipótesis vamos a exponer.

[18] H. H. Rowley, *loc. cit.* (cf. nota 8) 83.

[19] J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 288.

[20] Así, Burney en su comentario (1918) 415-16.

[21] A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Roma 1969) 51, n. 50, con referencias a la bibliografía anterior.

v. 30b es una adición [22]. Este Jonatán es evidentemente el mismo levita de quien la historia ha hablado mucho, pero anónimamente, aunque no es normal que su nombre se cite tan sólo al final del relato; se ha intentado en vano leer Guersón en Jue 17,7. Lo que ya queda más dentro de lo posible es que Guersón o Guersón ben Jonatán haya sido un nombre conocido entre los sacerdotes de Dan. Para exonerar a este sacerdocio de su origen dudoso se ha pretendido relacionarlo con Moisés. Pero esto pareció más tarde injurioso a los copistas, que sustituyeron el nombre de Moisés por el del rey impío Manasés. De todas formas, este texto no sirve para nada a la hora de fechar la migración de Dan.

Las recientes excavaciones realizadas en Dan tampoco nos permiten por el momento llegar a una conclusión [23]. La última ciudad del Bronce reciente, estrato VII, fue destruida por el fuego. El siguiente nivel, estrato VI, contiene una cerámica cuyas formas del Bronce reciente se mezclan con las del comienzo de la edad del Hierro. Este nivel enlaza sin interrupción con el siguiente, estrato V, del que, sin embargo, le separan algunos indicios de fuego. El estrato V se interrumpe con un incendio. Es difícil fijar la fecha exacta de estos niveles y determinar cuál de ellos corresponde a la llegada de los danitas. Según su excavador, el nivel VI representaría la última ciudad cananea de Lais, destruida por los danitas, que reconstruirían inmediatamente la ciudad del nivel V. La migración se situaría a finales del siglo XII o comienzos del XI, y en todo caso después de la victoria de Barac.

Una hipótesis de Y. Yadin [24] ha venido a plantear en términos completamente nuevos el problema de la migración de los danitas. El refrán de Gn 49,16 dice que «Dan juzga a su pueblo como las otras tribus de Israel», lo que significaría que no siempre se reconoció a Dan como una tribu de Israel. De hecho, Jue 18,1 nos informa de que Dan no había recibido territorio alguno entre las tribus de Israel. En el sistema genealógico, como ya hemos indicado, no hay una descendencia de Dan; sólo se cita un hijo (o clan). La noticia de que Dan permanece en sus barcos (Jue 5,17) no se explica suficientemente suponiendo que Dan se haya establecido en el sur o en el norte; ha de referirse a una época en que los danitas se encontraban efectivamente a la orilla del mar y desarrollaban una actividad marinera. Las historias de Sansón muestran que entre danitas y filisteos había relaciones estrechas. Sansón aparece muy dado a plantear enigmas y en su figura se han reconocido ciertos rasgos propios de los héroes solares griegos.

Por otra parte, además de los filisteos, instalados en la costa al sur de Jafa, según la Biblia, y los tjekker y zakkala, establecidos en Dor,

[22] E. Täubler, *loc. cit.* (cf. nota 1) 55-58; M. Noth, *loc. cit.* (cf. nota 1) 70, n. 6, 83-84; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (Gotinga 1965) 20-23.

[23] A. Biran, *Chronique Archéologique*: RB 75 (1968) 380-81; 77 (1969) 403; «Bible et Terre Sainte» 125 (1970) 11.

[24] Y. Yadin, «The Australian Journal of Biblical Archaeology» 11 (1968) 9-23.

según el relato de Wenamón, los documentos egipcios hablan de otro pueblo del mar, los denen, o danuna, que son representados con una indumentaria muy parecida a la que llevan los filisteos o los zakkala. Estos danuna son idénticos a los danaoi de los griegos, que tienen como epónimo a Danao, y por héroes a Perseo y Mopso. Según las fuentes griegas, Danao llegó de Oriente para fundar Argos en Grecia. Perseo, fundador de Tirinto (o de Micenas, según otra tradición) aparece relacionado en la leyenda con Jafa; en efecto, en las inmediaciones de esta ciudad es donde el héroe libera a Andrómeda del monstruo marino. Mopso viajó por Asia Menor, Fenicia y Palestina; arrebató Ascalón del poder de Atenea, y sus gentes se establecieron en las costas de Cilicia, Siria y Fenicia, según Estrabón. Se hizo famoso por los enigmas que proponía (cf. Sansón).

Comparando estas dos series de testimonios, Yadin expone la hipótesis de que los daneanos se establecieron en la costa, entre los filisteos y los zakkala. A ellos se debería la fundación de Tell Qasilé, cerca de Jafa, cuyo nivel más antiguo, el XII, ya posee cerámica filistea. Después de la destrucción de este nivel, ocurrida hacia 1100 a.C., el nivel siguiente contiene todavía cerámica filistea. Los daneanos habrían sido expulsados por otro pueblo del mar, los sardanos. Los danitas son estos daneanos que emigraron hacia el norte aproximadamente en el año 1100, se convirtieron en yahvistas, por lo que se apropiaron el ajuar del santuario de Micá y de su padre, y, finalmente, fueron agregados a la liga de las tribus de Israel. De este modo se explica que Dan, sin herencia entre las tribus, ahora juzga como una de las tribus de Israel.

La hipótesis es muy ingeniosa y sugestiva [25], pero dudo en aceptarla, pues recurre excesivamente a datos inciertos y concuerda malamente con el conjunto de los textos bíblicos. Ni en la historia de Sansón ni en la de la migración se alude para nada a un origen no israelita de Dan (cosa que, en cambio, se hace en el caso de los calebitas, por ejemplo, que se integran inmediatamente en Israel). Las historias de Sansón atestiguan que entre los danitas y los filisteos había estrechos contactos, pero destacan más aún las diferencias y la oposición. En la historia de la migración no intervienen para nada los filisteos, mientras que en Jue 1,34 se afirma que fueron los amorreos los que empujaron a los danitas hacia las montañas. El robo del ajuar cúltico del santuario de Micá y el rapto de su padre difícilmente podrían interpretarse en el sentido de una conversión al yahvismo. El pasaje del Cántico de Débora (Jue 5,17), «Y Dan, ¿por qué permanece en sus barcos?», que es uno de los principales argumentos de Yadin, se vuelve más bien en contra de este autor, pues señala a Dan como una de las tribus que no han respondido a la llamada, una tribu, en consecuencia, que

[25] C. H. Gordon, *Congress Volume. Bonn* (SVT 9; 1963) 21-22, comparte, aunque no del todo, la opinión de Yadin.

de un modo más o menos efectivo formaba ya parte de la liga de las tribus. Pero esto no podría aplicarse a los daneanos, pueblo del mar, que vivirían aún en la costa y no se habrían integrado en Israel, antes de la migración que Yadin sitúa hacia el año 1100, después del Cántico de Débora.

Nos queda el refrán de Gn 49,16: «Dan juzga a su pueblo como una de las tribus de Israel». Se trata de un juego de palabras sobre el nombre de esta tribu: *dan yadin*, como tantos otros que aparecen, claros o implícitos, en este testamento de Jacob [26], lo que bastaría para explicarnos este texto. Acepto, sin embargo, que ahí se quiso decir algo más, y que se indica un cambio en la situación de Dan, concretamente, que ya se ha igualado con las demás tribus. Pero este hecho puede explicarse de modo distinto de como lo hace Yadin. Según Zobel [27], Dan había permanecido sometido a dueños extranjeros, pero ahora se ha liberado y se ha convertido en una tribu independiente. Renuncio, sin embargo, a utilizar Jue 5,17, cuyo sentido, y aun el mismo texto, como veíamos, resultan inciertos. Propongo otra solución: Dan era únicamente un clan, una *mišpâḥâh* [28]; después de su migración y la conquista de Lais, Dan fue reconocido como una tribu autónoma. Dan habría sido al principio un clan de Benjamín (cf. 1 Cr 8,8 y 11?) que fue detenido por los cananeos en su avance hacia el oeste, lo que le obligó a buscar otro lugar en que instalarse. Esto explicaría que no le fuera adjudicado ningún territorio, y que fuera considerado hijo de Bilha, la sierva de Raquel, madre de Benjamín; en efecto, los grupos que habían emigrado eran incluidos entre los descendientes de las esposas de segundo rango. Así, Ismael, hijo de la sierva Hagar (Gn 21,8-20), los hijos de las concubinas de Abrahán (Gn 25,6) y la distribución geográfica de los hijos que tuvo Najor de su esposa y de su concubina (Gn 22,20-24) [29]. Aparte de la situación de Dan al extremo norte del país, que sirvió para designar los límites de la tierra de Israel, «de Dan hasta Berseba», y de la elección que de su ciudad hizo Jeroboán I para instalar en ella su segundo becerro de oro (1 Re 12, 28), Dan y los danitas no desempeñan ningún papel en la historia. La migración danita fue un acontecimiento menor.

Mayor importancia tuvo el desplazamiento de una parte de la tribu de Manasés a Transjordania.

[26] A. H. J. Gunneweg, *Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche*: ZAW 76 (1964) 245-55, especialmente 248-50.
[27] H.-J. Zobel, *loc. cit.* (cf. nota 8) 96.
[28] Cf. *supra*, p. 281.
[29] Según A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, en *XVe Rencontre Assyriologique Internationale*, 1966 (Lieja 1967) 129-38, especialmente 129-30.

2. *Manasés oriental* [30]

En la época de los Jueces* tuvo lugar otra migración, pero hemos de recurrir, para informarnos, a ciertos textos que se refieren al asentamiento bajo Josué.

Según Nm 32,33, media tribu de Manasés recibió su porción de territorio en Transjordania al mismo tiempo que Rubén y Gad. Esta media tribu de Manasés habría participado, al igual que Rubén y Gad, en la conquista de Canaán (Jos 1,12; 4,12), para retornar en seguida a Transjordania (Jos 22,1.9). Según Jos 13,30 y Dt 3,13, su territorio abarcaba todo Galaad al norte del Yaboc y todo Basán.

Sin embargo, en Nm 32,39-42 se dice que fue Maquir, hijo de Manasés, quien conquistó Galaad, otro hijo de Manasés, Yair, toma los *ḥawwôt*, «aduares», y les da su propio nombre; un cierto Nobá se apodera de la ciudad de Quenat y también le da su nombre. Según Dt 3,14-15, Yair, hijo de Manasés, se apoderó de los aduares que llevan su nombre, mientras que Maquir es dueño de Galaad (cf. también Jos 13,31; 17,1).

El asentamiento de una parte de la tribu de Manasés en el norte de Transjordania se atribuye, por tanto, a dos «hijos» de Manasés, Maquir y Yair. Paso por alto a Nobá, que sólo se menciona en Nm 32, 42, y al que únicamente adjudica la conquista de una ciudad.

En las genealogías, Maquir es hijo de Manasés y padre de Galaad (Nm 26,29; 27,1; 1 Cr 2,21-23; etc.).

No se menciona a Manasés en el Cántico de Débora, pero entre las tribus que respondieron a la llamada figura Maquir entre Efraín-Benjamín y Zabulón-Isacar-Neftalí. Si admitimos que esta enumeración sigue el orden geográfico, resultaría que Maquir se halla asentado al oeste del Jordán, entre Efraín y Zabulón. Esta región, al norte y noroeste de Siquén, es la misma en que se inicia la historia de José (Dotán; Gn 37); por otra parte, Maquir tiene vinculación especial con José, pues, según Gn 50,23, sus hijos nacieron en Egipto, sobre los rodillas de José, es decir, que fueron adoptados por su abuelo. Este territorio corresponde al de Manasés, pero de ahí no se puede sacar la conclusión de que Maquir es simplemente otro nombre de Manasés. Todo lo que se deduce es que, en la época de Débora, Maquir es un grupo importante asentado al oeste del Jordán, y que Manasés aún no existe como unidad tribal.

Pero resulta que todos los demás textos en que se habla de Maquir sitúan el territorio de éste en Transjordania (Nm 32,39-40; Dt 3,15; Jos 13,31; 17,1). Todos estos textos son posteriores al Cántico. Maquir, por consiguiente, emigró hacia el este después de la

[30] A. Bergman, *The Israelite Tribe of Half-Manasseh*: JPOS 16 (1936) 224-54; M. Noth, *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes* III: ZDPV 68 (1946-51) 1-50, especialmente 2-18; E. Täubler, *Biblische Studien* (1958) 176-203, 246-52; H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (1965) 112-26.

* Cf. *supra*, p. 200.

época de Débora. Según Nm 32,39, ocupó Galaad al expulsar a los amorreos que ocupaban aquel territorio, mientras que en Jos 17,1 se subraya el carácter guerrero de Maquir. Ello es posible, pero la conquista en cuestión debió de resultar fácil; en efecto, las cartas de Amarna no mencionan más que una ciudad real al oeste del Jordán, Pehel = Pella, situada, además, en el límite del valle; las restantes ciudades cananeas se encuentran al norte del Yarmuc y no fueron sometidas por los israelitas. Las más recientes investigaciones arqueológicas [31] han demostrado que son muy raras las localidades habitadas en el Bronce Reciente; mucho más numerosas son las del Hierro I, pero no podemos decir si existían ya cuando llegó allí la tribu de Maquir.

En Cisjordania, el nombre de Maquir fue reemplazado por el de Manasés, y este nombre se aplicó a los grupos emigrados de Transjordania; se ha hablado de la otra mitad de la tribu de Manasés. De este modo, Maquir ha pasado a ser en las genealogías hijo de Manasés; por otra parte, como se había asentado en Galaad, se convirtió en padre de Galaad. Pero, ¿cuáles eran las relaciones originales de Maquir con Manasés, y cuál fue el motivo de la migración? Cabría pensar que ambos grupos eran distintos, y que los maquiritas se vieron obligados a emigrar bajo la presión de Manasés, más fuerte, o para librarse del dominio de éste [32]. Más verosímil es que Manasés fuese un clan de Maquir que había permanecido en Cisjordania, que llegaría a adquirir cierta preponderancia y daría su nombre a todo el conjunto [33]. El motivo de la conquista habría sido la insuficiencia del territorio para una tribu en pleno desarrollo. En este momento, Manasés adquiere toda su importancia. Ya hemos visto cómo, bajo Gedeón, Manasés se hallaba a la cabeza de un grupo de tribus del norte en el que Efraín ocupa un puesto subordinado. Es el momento en que Manasés predomina sobre Efraín, cuando las genealogías lo hacen primogénito de José (Gn 41,50-51; cf. Jos 17,1) y ambas tribus son citadas repetidas veces en el orden Manasés-Efraín (Jos 14,4; 16,4; Nm 26,28ss). Cuando Efraín pase a ocupar el primer puesto, el cambio ocurrido se expresará mediante la escena de la bendición de Jacob, en que éste da la preferencia a Efraín, el hermano menor (Gn 48). La emigración de Maquir y el asentamiento de la media tribu en Galaad datan de la época en que Manasés iba adquiriendo su mayor importancia, después de Débora y antes de Gedeón.

Se ha creído ver una alusión a un desplazamiento del oeste al este en Jos 17,14-18. La casa de José, falta de espacio, pide a Josué un lote suplementario. La historia se presenta en dos variantes: en vv. 14-15, Josué los envía a roturar los bosques de los fereceos y los refaimitas;

[31] N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* IV = AASOR 25-28 (1951); S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes* (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins; Wiesbaden 1970).

[32] Así, H.-J. Zobel, *loc. cit.*, 114-15.

[33] Así, M. Noth, *Geschichte*, 61-62, 71, n. 3.

en la otra versión (vv. 16-18) Josué les entrega la montaña para roturar. La interpretación es difícil. Según algunos autores [34], la segunda variante, la más antigua, habla de una expansión al oeste del Jordán, en la montaña de Efraín. La primera versión, más reciente, habla de una expansión por Transjordania; en efecto, los refaimitas son los antiguos habitantes de la Transjordania del norte (Dt 3,4), Og es el último de los refaimitas (Dt 3,13) y su reino es el país de los refaimitas. Manasés recibe el país de los refaimitas. Sin embargo, otros rechazan que aquí se aluda a la Transjordania, ya que los fereceos y los refaimitas se nombran tanto al este como al oeste del Jordán. Por otra parte, en G [35] falta «el país de los fereceos y de los refaimitas». Finalmente, también se ha propuesto aplicar las dos variantes a la Transjordania; en este caso, la «montaña» sería la que domina el valle del Jordán al este [36].

El asentamiento de Yair depende del de Maquir. Yair es hijo de Manasés según Nm 32,41; Dt 3,14; 1 Re 4,13, pero según 1 Cr 2,18-22 es hijo de Segub, hijo de Jesrón el judaíta y de la hija de Maquir. En estas genealogías, Yair es un clan de Maquir-Manasés. Pero Yair es también un nombre personal [37].

Según Nm 32,41, este Yair conquistó «sus *ḥawwôt*», *ḥwtyhm'*, que puede corregirse y leer «las *ḥawwôt* de Ham» (cf. Gn 14,5), 7 kilómetros al sur de Irbid [38], y les dio su nombre. *Ḥawwôt* significa «tiendas, campamento, aduar». Según Dt 3,14, los «aduares de Yair» se identifican con el *ḥèbèl* de Argob (cf. 1 Re 4,13). No está claro el significado de *ḥèbèl;* puede ser «franja de territorio», «lote determinado a cordel», «confederación». Los aduares de Yair = Argob serían la región situada entre el macizo de Adjlún y el Yarmuc. Se trata del territorio más septentrional en que penetraron los israelitas, que no llegaron a atravesar el Yarmuc, y esta ocupación debió de realizarse a partir del territorio de Maquir, y ya muy avanzado el período de los Jueces.

Es difícil determinar qué relación hay entre Yair, clan o individuo, y el juez menor Yair, oriundo de Galaad (Jue 10,3-5) [39]. Son identificados por el texto que atribuye a este juez treinta hijos que cabalgaban sobre treinta asnas y habitaban en treinta ciudades llamadas *ḥawwôt yâ'îr*. Pero esta referencia a los aduares de Yair es ciertamente una adición. Generalmente se rechaza toda relación histórica entre ambos

[34] M. Noth, Josua (ATD2) 107.

[35] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 41969) 104; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (The Century Bible; 1967) 151.

[36] S. Mittmann, *loc. cit.*, 209-11.

[37] Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 191-92, siguiendo a Mazar, relaciona el clan de Yair con el grupo Yauri, localizado en las orillas del Eufrates durante el siglo XIII por los textos asirios, ARAB I, s 73. Estos no israelitas instalados en Transjordania habrían sido asimilados por Manasés oriental.

[38] A. Bergman, JPOS 54 (1934) 176; D. Leibel, BIES 24 (1959-60) 55.

[39] M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels»*, en homenaje a A. Bertholet (Tubinga 1950) 404-17 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* II (Munich 1969) 71-85, especialmente 77-78.

nombres. El juez menor habría sido inventado a partir del clan del mismo nombre, o bien sería un personaje histórico que llevó el mismo nombre que el epónimo del clan. Por el contrario, M. Noth, que hace a Yair oriundo del primitivo Galaad, al sur del Yaboc, lo considera anterior al establecimiento de los «aduares de Yair» en el norte. Por mi parte, me pregunto si no se podrá aceptar que los dos nombres representan al mismo personaje. No hay prueba alguna de que Yair, el juez, sea oriundo del primitivo Galaad situado al sur del Yaboc. Fue enterrado en Camón (Jue 10,5), que probablemente era también su lugar de nacimiento. Identificado por Abel [40] y por Aharoni con Qamm, a 11 kilómetros al oeste-noroeste de Irbid, pero el lugar no estaba ocupado a comienzos del Hierro. Se ha propuesto recientemente otro emplazamiento, Hanziré, a 8 kilómetros al este de Pella, que correspondería asimismo al Camón que Polibio menciona en las inmediaciones de Pella, donde han aparecido cerámicas del Hierro I y de la época helenística [41]. Este emplazamiento se halla al norte del Yaboc. La expansión hacia el norte que se atribuye a Yair, el maquirita-manaseíta, podría ser contemporánea de la judicatura de Yair, el galaadita de Camón. Cabría, pues, pensar que hubo un solo Yair, y que éste fue promovido a la judicatura después de la conquista de los aduares de Yair, del mismo modo que Jefté fue proclamado juez de Israel después de su victoria sobre los amonitas.

3. *¿Efraín y Benjamín en Transjordania?*

En Jue 12,1-6, los efraimitas reprochan a Jefté no haberlos llamado para combatir a su lado, y dicen a las gentes de Galaad que siguen a Jefté (v. 4): «Vosotros no sois más que tránsfugas *(pâlîṭ)* de Efraín, vosotros, Galaad, en medio de Efraín, en medio de Manasés». M. Noth [42] ve en estas palabras la prueba de una migración en que parte de Efraín se habría trasladado a Transjordania, donde se habría instalado en el Galaad primitivo, al sur del Yaboc. Este sería el Galaad mencionado en el Cántico de Débora. Esta migración sería anterior a la de Maquir. Pero esta frase falta en una parte de la tradición griega. Por lo demás, *pâlîṭ* no significa «tránsfuga», como sería preciso para confirmar esta hipótesis, sino «rescatado». La frase, de hecho, no hace más que repetir una parte del v. 5, en que se leen las mismas palabras: «Cuando decían los rescatados de Efraín...»; el doblete ha sido completado mal que bien y ha dado de sí una lista ininteligible [43].

Otro indicio de una colonización efraimita en Transjordania sería la existencia de un «bosque de Efraín», lugar de la batalla en que fue

40 F.-M. Abel, *Géogr.* II, 412.
41 S. Mittmann, *loc. cit.*, 227-28 y p. 45, n. 104.
42 M. Noth, *Geschichte*, 61; S. Mittmann, *loc. cit.*, 213ss.
43 Cf. W. Richter, Bib 47 (1966) 519; J. Gray, *loc. cit.* (cf. nota 35) 340.

muerto Absalón (2 Sm 18,6) [44]. Se trataría del nombre dado al territorio que los efraimitas habían ocupado al norte del Yaboc. Pero Efraín es originariamente un nombre geográfico, y sólo secundariamente pasó a ser nombre de la tribu que ocupaba la montaña de Efraín. Al igual que ocurre con otros nombres geográficos, el de Efraín puede encontrarse en Transjordania sin que tenga relación alguna con la tribu de Efraín [45].

También se ha hablado de una migración de elementos benjaminitas a Transjordania [46]. Los vínculos, muy estrechos, que unen a Benjamín y a Yabés de Galaad (Jue 21,6-14, legendario; 1 Sm 11,1-11; 31,11-13, histórico) se explicarían admitiendo que Yabés de Galaad es una fundación de emigrantes benjaminitas. Pero para explicar la leyenda y la historia es suficiente que hayan existido relaciones de familia entre los habitantes de Yabés y los de Benjamín. También se ha propuesto explicar la hostilidad de las gentes de Sucot y Penuel contra Gedeón (Jue 8,4ss) como muestra de la oposición entre unos colonos benjaminitas y los miembros de alguna otra tribu israelita. La elección de Mahanain como residencia del hijo y sucesor de Saúl el benjaminita después del desastre de Gelboé (2 Sm 2,8) se explicaría, según algunos autores, si Mahanain era una colonia de Benjamín [47]. Pero estos argumentos parecen poco convincentes.

4. *¿Una migración de Aser?*

En 1 Cr 7,30-40 aparece una genealogía de Aser que resulta sorprendentemente desarrollada para una tribu que nunca tuvo mayor importancia. Esta genealogía depende de Gn 46,17 (cf. Nm 26,44-47) para las dos primeras generaciones, pero el resto es propio del Cronista. Muchos de estos clanes de Aser se encontraban no en el territorio que le había sido adjudicado en el norte de Palestina, sino en el de Efraín y Benjamín [48]. Un nieto de Aser, Malquiel, es llamado padre de Birzayit, realmente Birzeit, al norte de Jerusalén. Su hermano tiene por hijos a Yaflet, que es el clan de los yafletitas, en la frontera entre Benjamín y Efraín (Jos 16,3), y a Sémer/Sómer, que se puede relacionar con el clan de Sémer de Benjamín (1 Cr 8,12 LXX). El nombre de uno de los hijos de Aser, Beriá, aparece también en la genealogía de Efraín (1 Cr 7,23) y en la de Benjamín (1 Cr 8,13). Entre los descendientes

44 H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD ⁴1968) 295; S. Mittmann, *loc. cit.*, 221-24.
45 M. Noth, *Geschichte*, 60; D. Leibel, *Mt. Rephaim — The Wood of Ephraim?*: «Yediot» 31 (1967) 136-39, propone leer «el bosque de los refaimitas».
46 M. Noth, PJb 37 (1941) 77 vio esta posibilidad, que luego sería desarrollada por S. Mittmann, *loc. cit.*, 214-17.
47 K.-D. Schunck, *Erwägungen zur Geschichte und Bedeutung von Mahanaim*: ZDMG 113 (1963) 34-40.
48 F.-M. Abel, *Une mention biblique de Birzeit*: RB 46 (1937) 217-24; S. Yeivin, *Encyclopaedia Biblica* (hebr.) I (Jerusalén 1950) col. 777-86 (art. *'aser)*; A. Malamat, JAOS 82 (1962) 145-46; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 223.

más lejanos de Aser, la lista cita a Sual y Silsá (1 Cr 7,36.37), que es preciso relacionar evidentemente con el país de Sual (1 Sm 13,17) y con el de Salisá (1 Sm 9,4), en el sur del territorio de Efraín. De todo ello se ha sacado frecuentemente la conclusión de que Aser se había establecido primeramente en Palestina central, y que luego había emigrado hacia el norte, como había hecho Dan[49], o que Aser se había asentado en ambas regiones[50]. Es más verosímil que algunas familias aseritas llegaran a fijarse al correr del tiempo en esta zona y que se integraran más tarde en las tribus de Efraín y Benjamín[51].

II. Las relaciones con los cananeos

Al igual que durante la etapa del asentamiento, las tribus consolidaron sus posiciones en Canaán unas veces mediante la lucha armada y otras a través de una infiltración pacífica y un buen entendimiento.

1. *La batalla del Quisón*

La única batalla de que estamos informados es de la que tuvo lugar en la llanura de Yezrael, en que los israelitas, al mando de Barac y alentados por la profetisa Débora, se enfrentaron a una coalición cananea.

De esta batalla tenemos dos relatos distintos, uno en prosa (Jue 4) y un poema llamado Cántico de Débora (Jue 5)[52]. Los dos pasajes son independientes, y el Cántico de Débora fue posteriormente insertado en el libro de los Jueces; en efecto, el último versículo del cap. 4 (v. 24) enlaza con las últimas palabras del cap. 5. El relato en prosa combina diversas tradiciones; el personaje principal es Débora, luego vienen Barac y Yael, mujer de Jeber el quenita. El poema no es de Débora, puesto que se dirige a ella en los vv. 7 y 12. Ciertamente, es muy antiguo y parece cercano a los acontecimientos, pero se duda sobre su género literario. Recientemente, A. Weiser, seguido por J. Gray[53], ha propuesto ver en él una liturgia anfictiónica, en que las tribus reunidas, o que habrían debido reunirse, celebran la victoria de Zabulón y Neftalí. Se trata de un cántico de victoria, análogo a los de los árabes nómadas[54].

49 Siguiendo a C. Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan* (1901) 30-31.

50 S. Yeivin, *The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Jabin of Hazor*, en *Melanges Bibliques... A. Robert* (París 1957) 95-104, especialmente 99-100.

51 Y. Aharoni, *loc. cit.* Entre Aser y el sur había ciertas relaciones. Según 2 Cr 30,11, algunos hombres de Aser acudieron a Jerusalén para celebrar la Pascua de Ezequías; en tiempos de Jesús, la profetisa Ana pertenecía a la tribu de Aser (Lc 2,36).

52 Sobre la crítica literaria y de las tradiciones, cf. W. Richter, *Traditionsgechichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; 1963) 29-112; resumen en id., *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21) 6-9.

53 A. Weiser, *Das Deboralied:* ZAW 71 (1959) 67-97; J. Gray, *loc. cit.* (cf. nota 35) 221, 275.

54 M. S. Seale, *Deborah's Ode and the Ancient Arabian Qasida:* JBL 81 (1962) 343-47.

El carácter poético del pasaje lo hace menos susceptible, en comparación con el relato en prosa, de haber recibido modificaciones o adiciones, pero esto no significa necesariamente que esté más cerca de la realidad histórica, ya que la poesía tiende a modificar la realidad. La interpretación histórica, por consiguiente, ha de tener también en cuenta el relato en prosa. La comparación de ambos pasajes plantea difíciles problemas.

Yabín y Sísara

Según el relato en prosa, el opresor es Yabín, rey de Jasor (4,2). Jefe de su ejército es Sísara, de Jaroset ha-Goyim (4,2.7). En el poema, el único adversario es Sísara, que se describe como un rey (Jue 5,26-30). Pero Yabín, rey de Jasor, es el mismo que fue derrotado en las aguas de Merón (Jos 11), en tiempos de Josué.

Hay que descartar la solución fácil de suponer la existencia de un Yabín I y un Yabín II de Jasor; según Jos 11, la ciudad cananea de Jasor fue destruida, y ello significa que nunca hubo un Yabín II. Seguramente se retuvo como único acontecimiento histórico la victoria de Barac en la época de los Jueces. Su nombre habría sido desdoblado para completar el cuadro de las conquistas de Josué. La destrucción de Jasor—y de Yabín—dataría de la época de los Jueces[55]. Pero las dos batallas se sitúan en un marco geográfico completamente distinto: Jue 4, en la llanura de Yezrael; Jos 11, en la Alta Galilea.

Según Aharoni[56], la batalla obtenida por Barac-Débora contra Sísara, general de Yabín, y sus aliados, no fue seguida de la toma de las ciudades cananeas, sino que sirvió únicamente para quebrantar el poderío cananeo en el norte. Todavía en vida de Yabín se libró otra batalla en la Alta Galilea, la de las aguas de Merón. Esta segunda victoria aseguró a los israelitas el dominio de toda la región. Jasor no pudo sostenerse ya y fue destruida. La victoria de Débora-Barac, por consiguiente, se sitúa muy al comienzo de la época de los jueces, mientras que la ruina de Jasor habría ocurrido más tarde. Pero no parece posible, desde el punto de vista arqueológico, situar la destrucción de Jasor más tarde del 1200. Esto obligaría a situar a Débora en el siglo XIII, con lo que se vendría abajo toda la cronología de la conquista.

La solución consiste en suponer que Yabín de Jasor es un intruso en el relato de Jue 4. No desempeña ningún cometido activo y sólo aparece en el marco redaccional (4,1-3.23-24) y en la adición de 4,17b; también en el v.7 aparece como una adición. La combinación Sísara-Yabín se encuentra también en 1 Sm 12,9; Sal 83,10. Hay que dar la razón al Cántico: el adversario de Israel es Sísara.

¿Por qué razón se ha introducido la figura de Yabín? Creo que

55 Cf. también O. Eissfeldt, CAH II XXXIV (1965) 9-10.

56 Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 200-208; cf. también id., *New Aspects of the Israelite Occupation in the North*, en *N. Glueck Volume* (Garden City, N. Y. 1970) 254-67.

por el hecho de que ambas victorias se atribuyen principalmente a dos tribus que son las mismas en los dos casos. Según el relato en prosa, Barac es de Neftalí (4,6), y convoca a Zabulón y Neftalí (4,6.10). En el Cántico, el v. 18 hace un elogio especial de Zabulón y Neftalí, que han desafiado a la muerte en las alturas del país. Pero este versículo es una adición al Cántico [57]; en efecto, posee un ritmo distinto del que presenta el Cántico, pero que se aproxima a los refranes de Gn 49 y Dt 33 sobre las tribus. Es el único pasaje en que aparece por segunda vez el nombre de una tribu: Zabulón ha sido citado ya en el v. 14 y, probablemente, Neftalí ha sido nombrado en el v. 15 (donde el texto hebreo dice dos veces «Isacar»). Estas hazañas en las alturas no corresponden al marco geográfico de Jue 4-5, que se sitúa en la llanura. Finalmente, la expresión empleada, *'al m^e rômê śâdèh*, parece aludir a las aguas de Merón. Tendríamos ahí, por consiguiente, un refrán referido a las batallas de las aguas de Merón (Jos 11), insertado luego en Jue 5 a causa de que Neftalí y Zabulón habrían desempeñado un cometido preeminente en la batalla del Quisón. Esta combinación de las dos batallas se ha llevado a cabo al nivel de la tradición, ya que aparece en las dos fuentes independientes del relato en prosa y del Cántico.

El adversario de Israel es, por consiguiente, Sísara. Este nombre no es semítico. A. Alt lo ha comparado con los nombres ilirios en *-ero*, lo que estaría en consonancia con la teoría del origen ilirio de los filisteos y de otros grupos afines [58]. Albright [59] ha propuesto la comparación con el nombre de Zi-za-ru-wa, correspondiente a un príncipe de Siria del norte en el siglo XIV, citado en los textos de Ras Samra [60]; este nombre sería luvita, y los filisteos hablaban este idioma [61]. En ambos casos, Sísara sería un jefe de los pueblos del mar, lo que se confirmaría además por el nombre de su residencia, Jaroset ha-Goyim, que se suele localizar al extremo oeste de la llanura de Yezrael; el nombre significa «la región boscosa de las naciones». Estos *goyim* serían unos inmigrantes de los pueblos del mar [62]. Todo esto es verosímil, pero queda el hecho de que el relato en prosa no hace alusión alguna a los pueblos del mar, y que la confusión con la batalla de las aguas de Merón supone que los adversarios en este caso son también

57 H.-J. Zobel, *Stammesspruch...*, 51-52, 80-81; cf. también vol. I, 608.
58 A. Alt, ZAW 60 (1944) 78, n. 3 = *Kleine Schriften* I 266, n. 3.
59 W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 218 y n. 127 id., *Prolegomenon* a C. F. Burney, *The Book of the Judges* (Nueva York ²1970) 15.
60 PRU IV, 286.
61 W. F. Albright, CAH II, XXXIII (1966) 30. Sin embargo, F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Roma 1967) 306, clasifica este nombre entre los de origen lingüístico desconocido.
62 Sin embargo, según Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 201-203, este nombre corresponde a las regiones boscosas de Galilea, y no ve razón alguna para asociar a Sísara o Jaroset ha-Goyim con los pueblos del mar. Pero Jaroset ha-Goyim no es una región, sino una localidad, según 4,16 y ya en 13.

los cananeos, además de que el Cántico habla explícitamente de los reyes de Canaán (Jue 5,19). Aharoni llega incluso a preguntarse si la lista recapitulativa de los reyes vencidos de Jos 12,10-23 no representará a los reyes que tomaron parte en esta batalla [63]. Ello explicaría el número de 900 carros que Sísara estaba en condiciones de poner en orden de batalla (Jue 4,3). Esto parece cierto, en general, con respecto a la batalla de Merón (cf. Jos 11,1-2), pero no en el caso de la del Quisón; sin embargo, como ya hemos visto, Aharoni relaciona ambas batallas. ¿Habría que pensar en una coalición de los grupos de los pueblos del mar, instalados en la llanura de Acre, Yezrael y hasta en Betsán (Sísara), y de los cananeos contra los israelitas que pretenden apoderarse de la llanura?

Del lado de los israelitas, ¿quién tomó parte en la batalla? Nueva dificultad. El relato en prosa sólo habla de Neftalí y Zabulón (4,6.10). Pero el Cántico (5,14-15) cita entre los que acudieron a Efraín, Benjamín, Maquir, Zabulón, Isacar y Neftalí (cuyo nombre es preciso restituir en el v. 15 en lugar de la repetición de Isacar). Según M. Noth, sólo Neftalí y Zabulón combatieron, como afirma el relato en prosa. Esta lista es un desarrollo secundario, en que el poeta enumera los nombres de unas tribus elegidas subjetivamente [64]. Pero esto sería inverosímil. Nuestra dificultad es inexistente para A. Weiser [65], que considera el Cántico como elemento de una fiesta a la que han sido invitadas las tribus que forman parte de la federación para celebrar la victoria de Zabulón y Neftalí. Pero esta interpretación del poema resulta poco verosímil, y queda excluida si, como ya hemos admitido, el v. 18 no es original. Se puede dar la razón al Cántico contra el relato en prosa: en aquella acción tomaron parte varias tribus, pero la personalidad de Barac, que pertenecía a la de Neftalí, otorgó a esta tribu y a Zabulón, su vecino, un papel preponderante, y éste es el recuerdo que ha conservado el relato en prosa.

El lugar de la batalla no está localizado con exactitud. Los israelitas, al mando de Barac, acampan en el monte Tabor (4,6.12). Sísara conduce sus tropas desde Jaroset ha-Goyim hasta el Quisón (4,13). La batalla se desarrolla en las inmediaciones del Quisón (4,7; 5,21), y los israelitas logran la victoria con la ayuda de una tormenta que hace desbordar las aguas del Quisón, que barren los temibles carros de Sísara (5,20-21; cf. 4,15); Yahvé aterroriza a Sísara, con sus carros y su ejército. Tenemos aquí un rasgo típico de la guerra santa. A todo esto añade el Cántico que la batalla tuvo lugar en Taanac, cerca de las aguas de Meguido. Con esto tendríamos una localización más precisa de la batalla, la región pantanosa que se extendía frente a Taanac

63 Y. Aharoni, *ibid.*, 203, 210-11.
64 M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930) 5; cf. *Geschichte*, 139, n. 4.
65 A. Weiser, *Das Deboralied*: ZAW 71 (1959) 67-97.

y Meguido antes de las modernas obras de saneamiento [66], que podía resultar intransitable cuando se desbordaba el Quisón.

La victoria no tiene por resultado la toma de una ciudad, pero tuvo gran importancia desde varios puntos de vista. Ante todo, si nuestra interpretación es exacta, consistió en una acción común de un grupo de tribus, que de este modo vieron consolidada su unión. Por otra parte, fue aquélla una victoria lograda en la llanura contra los carros cananeos, tan temibles (Jue 4,13; cf. Jos 17,16-18; Jue 1,19). Finalmente, al romper la hegemonía cananea en esta región, permitió el asentamiento de las tribus en la llanura, con lo que ya resultaban más fáciles las relaciones entre las tribus del centro y las del norte.

¿En qué fecha se puede situar esta batalla?

Albright ha tratado de fijarla mediante la arqueología. El dato aportado por Jue 5,19, «en Taanac, cerca de las aguas de Meguido», supone, según este autor, que en aquel momento Taanac estaba habitada, mientras que Meguido se hallaría desierta, antes, por consiguiente, de que los israelitas reocuparan Meguido. Este momento se situaría entre los estratos VII y VI de Meguido, de forma que el estrato VI sería el primero del asentamiento israelita [67]. La fecha podría situarse en torno al año 1150. Esta demostración [68] ha sido aceptada por muchos autores [69], pero es muy insegura.

1) La estratigrafía de Meguido y las fechas de sus niveles no están claras. Las últimas conclusiones a que llega Yadin [70] son:

Estrato VIIa: bajo Ramsés III-Ramsés VI: egipcio con penetración de los pueblos del mar en Palestina.

Estrato VIb: muy difícil, poco importante. Cerámica filistea. Comienza entre 1150-1120 y dura poco (no es israelita).

Estrato VIa: ocupación intensa. Metal abundante. Cerámica filistea. Segunda mitad del siglo XI. Destruido probablemente por David.

Estrato Vb: aldea abierta pobre.

Estrato Va-IVb: Salomón.

2) Por otra parte, las nuevas excavaciones de Taanac han demostrado que la historia de esta ciudad y la de Meguido no eran complementarias, como pensaba Albright, sino paralelas. Hay dos períodos de ocupación en el siglo XII, y ambos finalizan con una ruina cada uno, cuyas fechas respectivas son los comienzos del siglo XII y aproximadamente el año 1125; después de esta fecha, el lugar permanece

[66] D. Baly, *The Geography of the Bible* (Nueva York 1957) 152.

[67] W. F. Albright, *The Song of Deborah in the Light of Archaeology*: BASOR 62 (1936) 26-31; cf. *ibid.*, 68 (1937) 25; íd., *The Biblical Period* ([4]1963) 39s y n. 82.

[68] Esta es la última palabra de Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Londres 1968) 11 y n. 35. Anteriormente dudaba entre 1150 y 1125.

[69] Cf. la historia de la cuestión en V. Vilar Hueso, *La batalla del Quisón y su problema cronológico (Ju 4-5)*, en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández* (Madrid 1961) 531-36.

[70] Y. Yadin, BibArch 33 (1970) 93; A. D. H. Mayes, VT 19 (1969) 353-54.

deshabitado durante por lo menos un siglo [71]. Este lapso corresponde a los estratos VIIa y VIb de Meguido.

3) De los datos arqueológicos nada se puede deducir en cuanto a la fecha de la batalla. P. Lapp [72] se siente inclinado a atribuir la destrucción de Taanac y Meguido a los israelitas de Barac en 1125. Pero ninguno de nuestros dos relatos dice nada en tal sentido, y los israelitas no ocuparon estos dos emplazamientos hasta la época de David. La tesis de este autor parece inverosímil.

Tampoco se puede afirmar, como hace Aharoni [73], que la mención de Taanac y Meguido obligue a situar la batalla en una fecha en que ambas ciudades florecían, es decir, antes del 1125. En efecto, Taanac y Meguido aparecen únicamente como referencias geográficas en el poema, y el hecho de que las dos ciudades estuvieran o no ocupadas no cambiaría nada en absoluto.

Un medio más seguro para fechar esta batalla sería ponerla en relación con otros acontecimientos históricos. Desgraciadamente, también en este tipo de referencias carecemos de datos seguros. Ya hemos rechazado la hipótesis de Aharoni [74], según el cual esta batalla se situaría muy al principio del período de los Jueces, antes incluso de la batalla de las aguas de Merón y de la toma de Jasor. A. D. H. Mayes, por el contrario, sitúa la batalla del Quisón en la segunda mitad del siglo XI a C., poco antes de la derrota de Afec (1 Sm 4); la guerra de los filisteos contra los israelitas habría sido una reacción ante la victoria de los segundos contra Sísara. Parece imposible situar esta batalla en fecha tan tardía, al final del período de los Jueces.

Esta batalla supone que el asentamiento de las tribus ya es firme; no tuvo lugar muy al comienzo del período de los Jueces, aunque estoy dispuesto a admitir que debe situarse en un momento no demasiado avanzado del mismo. Aún no ha sido sustituido Maquir por Manasés, y es anterior no sólo a la migración de Maquir hacia Transjordania, que pudo ocurrir en fecha muy temprana, sino incluso a la aparición de Manasés como tribu ya constituida, anterior, por consiguiente, a Gedeón. Yo diría que a mediados del siglo XII, sin precisar más la fecha. Ya hemos visto que la relación cronológica entre la batalla del Quisón y la migración de los danitas era muy difícil de precisar.

2. *La expansión de Judá*

Además de los conflictos armados con los cananeos, durante el período de los Jueces, al igual que en el del asentamiento, hubo infiltraciones pacíficas que contribuyeron a ampliar el territorio de las tribus. Podemos poner como ejemplo la expansión de la tribu de Judá [75].

[71] P. W. Lapp, BibArch 30 (1967) 8-9; BASOR 185 (1967) 3.

[72] BibArch, *loc. cit.*

[73] Y. Aharoni, *Volume Glueck*, 260.

[74] Cf. *supra*, p. 293s.

[75] R. de Vaux, *The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins*

El núcleo de la tribu de Judá se asentó, al parecer pacíficamente, en la montaña de Judá, de donde tomó su nombre, en torno a la ciudad de Belén. Su desarrollo se expresa en las genealogías. Efrata, cuyo nombre lleva el clan judaíta de Belén, pasa a ser esposa en segundas nupcias de Caleb, de cuyo matrimonio desciende Tecua (1 Cr 2,24). Este es el nombre de una localidad situada entre Belén y Hebrón, ocupada por los calebitas. De este modo se va preparando la fusión entre Judá y Caleb, que no se realizará del todo hasta David.

En las listas de 1 Cr 2 y 4, la descendencia de Efrata y de su primer marido Jesrón, nieto de Judá, está muy confusa, pero, según parece, en ella se incluye Hur. Este Hur tuvo por descendencia (1 Cr 2, 50-55; 4,2-4.16-19) cierto número de localidades situadas entre Belén y Bet Sur, como Etán y Guedor; otras más al norte y noroeste de Belén, como Neftoj, Quiriat Yearín, el valle de Sorec, Estaol y Sorá; finalmente, otro grupo en la Sefela (Soco, Queilá).

Esta genealogía, al igual que las restantes de Crónicas, es una lista de localidades que van ocupando las tribus. El poblamiento de Judá es el resultado de un avance lento y progresivo hacia el noroeste y el oeste a partir de la región de Belén. De hecho, el grupo judaíta sólo podía desarrollarse en esta dirección a partir de Belén; en efecto, por el sur se le oponían los calebitas de Hebrón, con los que había hecho un acuerdo (matrimonio de Efrata con Caleb, cf. *supra)*, mientras que por el norte tropezaba con la línea de las ciudades cananeas, Jerusalén, Ayalón y Guézer.

Esta expansión es posterior a la época del asentamiento bajo Josué. Quiriat Yearín formó parte al principio de la tetrápolis gabaonita (Jos 9,17). El valle de Sorec, Estaol y Sorá no pudieron pasar a los dominios judaítas sino después de la migración de Dan.

Sobre el asentamiento en la Sefela contamos con una historia que se sitúa en la época patriarcal, pero que en realidad debe de corresponder al período de los Jueces. Se trata de la historia de Judá y Tamar, recogida por el Yahvista en Gn 38. En ella tenemos un ejemplo de la ley del levirato, pero al mismo tiempo explica el desarrollo de la tribu de Judá por medio de las aventuras personales de su antepasado. Judá se ha separado de sus hermanos y ha bajado a Adulán = esh-Sheikh Madhkur, en la Sefela, 5 kms. al sudeste de Soco; sus ganados están en Timná, 6 kms. al nordeste de Adulán. Judá ha tomado por esposa a la hija de un cananeo llamado Sua, de la que ha tenido tres hijos, Er, Onán y Selá. Er ha tomado por esposa a Tamar, también una mujer cananea según todos los indicios. Tamar, viuda de Er, se ve frustrada en la aplicación del levirato por el pecado de Onán y luego por la negativa de Judá a entregarle su hijo Selá, pero consigue unirse con engaños a su suegro, del que tiene dos gemelos, Peres y Zarej.

of the Tribe of Judah, en *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May* (Nashville-Nueva York 1970) 108-34 = vol. I, 487-510.

Esta historia explica la expansión de los grupos judaítas por la llanura; sus uniones familiares con los cananeos; la formación de unos clanes que terminan por extinguirse, Er y Onán, y de otros tres clanes judaítas que son enumerados en Nm 26,20: los selamitas, los peresitas y los zarejitas. De esta forma enlazamos con las genealogías de Crónicas, utilizadas más arriba. Hemos de añadir que entre los descendientes de Selá aparece otro nombre geográfico de la Sefela, el de Maresá (1 Cr 4,21).

Parece que esta expansión se realizó pacíficamente. Sin embargo, Jos 10,28-39 atribuye a Josué y a todo Israel la conquista de una serie de ciudades que luego serán contadas entre las pertenecientes a la tribu de Judá: Maqueda, Libná, Laquis, Eglón, Hebrón y Debir. Pero la misma Biblia atribuye a Caleb la conquista de Hebrón y a Otoniel la de Debir (Jos 15,13-19; Jue 1,12-15.20), de forma que el historiador no puede quedarse con la lista esquemática de Jos 10,28-39. Tampoco puede aceptar la afirmación de Jue 1,9: «Los hijos de Judá bajaron para atacar a los cananeos que habitaban en la montaña, el Négueb y la Sefela», así como el v. 10, que atribuye a Judá la conquista de Hebrón.

En cuanto a las ciudades de la Sefela, Libná, Eglón y Laquis, la arqueología no está a favor de una conquista y subsiguiente ocupación por Judá. Libná = Tell Bornat, a 9 kms. al sur de es-Safi, con la que en otros tiempos era identificada, fue ocupada a finales del Bronce Reciente y a comienzos del Hierro, pero no ha sido excavada. Eglón se localiza actualmente en Tell el-Hesy. Parece que la ciudad fue destruida a finales del Bronce Reciente, pero quedando deshabitada durante la mayor parte del período de los Jueces. Laquis = Tell ed-Duweir ha sido muy bien excavada, pero es incierta la fecha de su destrucción (primeras décadas del siglo XII si se tiene en cuenta un escarabeo de Ramsés III en la capa de destrucción), mientras que los autores de esta destrucción no han de ser necesariamente los israelitas. En todo caso, Laquis permaneció luego desierta durante todo el período de los Jueces. Estos testimonios de la arqueología en Eglón y Laquis hacen pensar que la mención de Libná, Eglón y Laquis en Jos 10 representa un desarrollo de Judá bajo David o Salomón, paralelo del que se menciona en Gn 38.

3. *Los acuerdos con los cananeos*

a) Los gabaonitas.

En Jos 10 tenemos la noticia de un acuerdo sellado entre Josué y los gabaonitas [76], los habitantes «hivitas» de las cuatro ciudades confederadas de Gabaón, Kefira, Beerot y Quiriat Yearín. Como consecuencia de este acuerdo, los gabaonitas quedaron incorporados a Israel, pero en condiciones de inferioridad. Después de hacer la paz con Is-

[76] Cf. *supra*, pp.145-50.

rael, permanecieron «en medio de ellos» (Jos 10,1), pero son considerados extranjeros que pueden contar con la protección de los israelitas (Jos 10,6), cuyos derechos, sin embargo, no comparten en su totalidad (2 Sm 21,4). Están sujetos al servicio del santuario (Jos 9,27), probablemente el lugar alto de Gabaón. Estas cuatro ciudades se hallan en situación distinta de la que conservan los enclaves cananeos que subsisten hasta David y Salomón; en efecto, forman parte de Israel, al que han sido incorporadas, pero no han sido asimiladas y conservan un estatuto especial.

Parece que esta situación se mantuvo hasta finales del período de los Jueces. Pero es notorio que la población debió de mezclarse rápidamente. La elección de Quiriat Yearín para guardar el arca cuando ésta retornó de su cautiverio entre los filisteos (1 Sm 6,21) se explicaría por el hecho de que así quedaba en territorio neutral, en una ciudad que formaba parte de Israel, pero que no era propiamente israelita, en un lugar donde los filisteos, que no querían tenerla consigo, podían, sin embargo, vigilarla. Pero en Quiriat Yearín había un buen yahvista, evidentemente un israelita, Abinadab, en cuya casa se deposita el arca y cuyo hijo es constituido sacerdote (1 Sm 7,1). Uno de los treinta héroes de David era de Beerot (2 Sm 23,37). Otro de los valientes de David es Yismaías (nombre yahvista!) de Gabaón, según 1 Cr 12,4.

Bajo Saúl estallará la crisis. Según 2 Sm 21,1-14, Saúl quebrantó el juramento hecho a los gabaonitas y trató de exterminarlos. Este crimen acarreó un castigo divino consistente en un hambre que duró tres años. David consigue alejar aquel azote entregando los descendientes de Saúl a los gabaonitas, que los ejecutan en el lugar alto de Gabaón «en presencia de Yahvé», pero según un rito que no es israelita [77]. No tenemos ningún detalle sobre lo que pudo hacer Saúl. Sabemos que actuó «en su celo por Israel y por Judá» (2 Sm 21,2). La intención de Saúl era asegurar la unidad interior de su reino y especialmente robustecer su poderío en esta región fronteriza con los filisteos. La intención de David al dar satisfacción a los gabaonitas será asegurarse el apoyo de éstos sus súbditos no israelitas.

Las violencias de Saúl debieron de hacerse sentir también en Beerot. Así se puede deducir de 2 Sm 4,2-3, pues los dos oficiales del ejército que asesinan a Isbaal, hijo de Saúl, son de Beerot. Se nos dice que eran benjaminitas, «pues Beerot fue asignada a Benjamín. Las gentes de Beerot se habían refugiado en Guitain (cerca de Ramlé), donde han permanecido hasta el día de hoy como residentes extranjeros» [78].

[77] H. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II Sam. XXI, 1-14)*: PEQ 87 (1955) 165-75; A. S. Kapelrud, *King and Fertility. A Discussion of II Sam. 21: 1-14*, en *Interpretationes ad V. T. pertinentes... S. Mowinckel* (Oslo 1955) 113-22; A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel*: VT 5 (1955) 1-12; M. Haran, *The Gibeonites, the Nethinim and the Sons of Solomon's Servants*: VT 11 (1961) 159-69, especialmente 161-62.

[78] Cf. A. Malamat, *loc. cit.*, 11.

La historia de 2 Sm 21,1-14 y la satisfacción dada por David a los gabaonitas demuestran que éstos habían conservado su estatuto particular, a pesar de la persecución de Saúl. Después ya no se vuelve a hablar de los gabaonitas. No se sabe cómo interpretar la noticia de Jos 9,27, que los gabaonitas estaban al servicio del altar de Yahvé «hasta el día de hoy». No parece que hayamos de suponer descendientes suyos a los *n*^{e}*tînîm*, los «donados», adscritos al servicio de los levitas según Esd 2,43-54, cuyo origen hace remontar Esd 8,20 a David. La única semejanza es que en ambos casos se trata de esclavos públicos adscritos al servicio del santuario.

En las listas geográficas de Josué, Beerot, Kefira y Gabaón se atribuyen a Benjamín (Jos 18,25-26). También Quiriat Yearín, según el texto griego de Jos 18,28, pero esta localidad corresponde a Judá según Jos 15,60; 1 Cr 13,6, lo que parece más verosímil; cf. asimismo la genealogía de 1 Cr 2,53.

b) Siquén.

Parece que los israelitas se instalaron en la región de Siquén mediante un pacto con los siquemitas [79]. En efecto, la Biblia no habla de ninguna batalla librada en Siquén o en sus inmediaciones, ni de una conquista de la ciudad. La arqueología tampoco señala destrucción alguna al final del Bronce reciente y comienzos del Hierro, antes de la destrucción ocurrida durante el siglo XII, que debe ser la de Abimelec (Jue 9,45) [80]. Hasta este momento, Siquén fue una ciudad cananea, pero los israelitas tenían un santuario cerca de ella, y allí se selló el pacto de Siquén (Jos 24,26); también se veneraban allí los huesos de José, traídos de Egipto y enterrados en el campo que Jacob compró a Jamor, padre de Siquén (Gn 33,18-20; Jos 24,32). Todo esto supone que entre israelitas y siquemitas había relaciones pacíficas, y posiblemente hasta una cierta sumisión de los siquemitas, como en el caso de los gabaonitas.

Esta hipótesis se funda en lo que sabemos acerca de la historia de Siquén antes de la llegada de los israelitas, y de la situación en la época de Yerubaal-Abimelec. Siquén parece haber tenido una población y una constitución especiales, algo parecido a lo que ocurría con las ciudades gabaonitas. Según la historia patriarcal de Gn 34, que ya habla de un tratado entre los siquemitas y los antepasados de Israel, roto luego por la deslealtad de los hijos de Jacob, Siquén estaba habitada por los hivitas (como las ciudades gabaonitas), no era gobernada por un rey, ya que Jamor recibe el nombre de *nâśî*, «jefe» (v. 2), y es a los notables de la ciudad a quienes corresponde tomar las decisiones (v. 20).

[79] Cf. *supra*, pp.158-61.

[80] G. E. Wright, *Shechem. The Biography of the Biblical City* (Nueva York-Toronto 1965) 78, 123ss; id., *Shechem*, D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and O. T. Study* (Oxford 1967) 364.

En las cartas de Amarna, del siglo XIV[81], Siquén sólo es mencionada una vez[82]; se dice que un tal Labaya ha entregado el país de Siquén a los ʿapiru. Según las cartas escritas por este mismo Labaya o las que hablan de él, éste se habría asegurado el dominio de todo el país desde la llanura de Yezrael hasta las fronteras del reino de Jerusalén, es decir, toda la montaña de Efraín en sentido amplio. Después de la muerte de Labaya, sus dos hijos continuaron ejerciendo la misma autoridad. A Labaya no se da el título de rey de Siquén, y es dudoso que lo fuera realmente. Parece[83] que Labaya tampoco residía en la misma ciudad de Siquén; su autoridad se ejercía en ella a través de un acuerdo con los habitantes y desde el exterior. Los siquemitas conservarían el derecho a administrar los asuntos internos de su ciudad, al mismo tiempo que reconocían una especie de protectorado de Labaya, al que tendrían encomendadas la defensa y extensión de su territorio.

Se trata de una situación análoga a la que nos revela, en tiempo de los jueces, la historia de Yerubaal y Abimelec[84]. Pienso ahora, sin embargo, que es preciso distinguir entre Gedeón, vencedor de los madianitas y juez de Israel, y Yerubaal, padre de Abimelec. Han sido identificados a veces, quizá porque Gedeón rechazó el título de rey que aceptó Abimelec, hijo de Yerubaal, lo que permitía establecer un paralelo antitético entre ambas figuras.

Abimelec es hijo de Yerubaal y de una mujer de Siquén. Creció en Siquén, en ambiente cananeo, mientras que su padre Yerubaal residía en Ofrá, de localización incierta, pero que ha de buscarse no lejos de Siquén. Aharoni ha propuesto Affulá, que me parece imposible. Yerubaal es jefe de un importante clan de Manasés, y de 9,2.16a ha de sacarse la conclusión de que Yerubaal ejercía una cierta autoridad sobre Siquén. No sabemos cómo la había adquirido. El v. 17 dice que fue a causa de su victoria sobre los madianitas, pero los vv. 16b-19 son una adición deuteronomista[85] que identifica a Yerubaal con Gedeón y considera implícitamente a los habitantes de Siquén como israelitas. Pero Yerubaal no es rey de Siquén y tampoco reside allí. Su posición se parece sobre todo a la de Labaya en la época de Amarna. En Siquén no hay rey. El texto, sin embargo, habla frecuentemente de los *ba*^{ca}*lê š*^{e}*kèm*, los «señores de Siquén», que ejercen al menos la administración de la ciudad y constituyen una especie de aristocracia. Del mismo

81 Las cartas relacionadas con Siquén y Labaya han sido traducidas y comentadas por E. F. Campbell, en G. E. Wright, *Shechem...*, 191-207.

82 Cf. EA, 289, 22-23.

83 H. Reviv, *The Government of Shechem in the El-Amarna Period and in the Days of Abimelech:* IEJ 16 (1966) 252-57.

84 Especialmente B. Lindars, *Gideon and Kingship:* JTS 16 (1965) 315-26; H. Haag, *Gideon-Jerubbaal-Abimelek:* ZAW 79 (1967) 305-14; J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel* (BZAW 104; 1967) 20-25; H. Schmid, *Die Herrschaft Abimelechs (Jdc 9):* «Judaica» 26 (1970) 1-11.

85 W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; 1963) 250-51, 313, 316.

modo que Labaya transmitió a sus hijos la autoridad que detentaba, también la autoridad de Yerubaal debía pasar a la muerte de éste a sus hijos, según 9,1-2. El número de setenta que leemos en los vv. 2 y 5; cf. vv. 24 y 56 (marco redaccional) se debe a la identificación con Gedeón, que tenía setenta hijos, cosa que, como hemos dicho, lo asemeja a los «jueces menores».

La razón que Abimelec hace valer ante los siquemitas es que salen ganando si se someten a él, que es a medias de su misma sangre, en vez de depender de todo un clan israelita. Nótese que Abimelec no emplea aquí los términos «rey» y «reinar», sino el verbo *mâšal*, «dominar». Los señores de Siquén le entregan el tesoro del templo de Baal, que le sirve para reclutar una partida de mercenarios (9,4). Según el v. siguiente, emplea esta tropa para exterminar a la familia de Yerubaal. Pero se trata de algo muy distinto; en realidad es la paga que las gentes de Siquén entregan a Abimelec, el *condottiere*, para que proteja a su ciudad. Una vez más encontramos una semejanza con Labaya y sus ʿapiru. Pero Abimelec aspira a algo más. Se hace proclamar rey, *mèlèk*, según 9,6.

Abimelec no reside en Siquén, sino en Arumá (9,41 y 31 corregido), que es Kh. el-ʿOrmah, a unos 10 kilómetros al sur-sudeste de Siquén. En Siquén es representado por un «comisario», *pâqîd* (v. 28), al que se da también el título de «jefe», *śar*, de la ciudad (v. 30), Zebul, que debe ser un siquemita. Es posible que Abimelec tratara también de que los grupos israelitas le reconocieran como rey, pero su reinado fue esencialmente un asunto relacionado con Siquén. Sólo más tarde la labor redaccional daría a este episodio un alcance panisraelita (v. 22): «Abimelec reinó tres años sobre Israel»; en el v. 55 se habla del ejército («los hombres») de Israel, pero ambos versículos son redaccionales[86].

Fue posiblemente el carácter híbrido, siquemita e israelita, de Abimelec lo que causó su ruina. También pudo ocurrir que Abimelec no respondiera a las esperanzas que los siquemitas habían puesto en él. Lo cierto es, en cualquier caso, que Abimelec y los señores de Siquén entran en conflicto; éstos tienden emboscadas y roban las caravanas que pasan cerca de Siquén, que se encuentra en un cruce de caminos (9,25). ¿Sería únicamente para crear desorden y poner a Abimelec en un apuro? ¿Se pretendía más bien privarle de un provecho que por ley le correspondía, y demostrarle de este modo que estaban en condiciones de prescindir de él? La revuelta estalla a la llamada de un tal Gaal, hijo de Ebed u Obed, que llega a Siquén con sus «hermanos», es decir, su tropa (9,26ss), un jefe de banda cananeo, con ocasión de una fiesta de la vendimia. Se maldice a Abimelec y se recuerda que no es un siquemita, y que él y su comisario Zebul están al servicio de la ciudad[87]. Fracasa

86 W. Richter, *ibid.*, 251-52, 316; no puede considerarse antiguo, como hace H. Schmid, *loc. cit.*, 2.

87 Este es al menos el sentido que podría darse a 9,28, versículo difícil y probablemente corrompido.

la revuelta; Gaal es derrotado por Abimelec ante Siquén, y Zebul lo expulsa con su tropa (9,29-41). Después estalló otro conflicto, sobre el que estamos peor informados; finalizó con la destrucción de Siquén (9,42-45) [88]. De este modo, Abimelec arruinó los fundamentos mismos de su reinado.

El episodio de Tebes, en que Abimelec encuentra la muerte (9,50-55). La identificación de Tebes con Tubas es dudosa; hay objeciones filológicas y faltan testimonios arqueológicos. Es la única vez que se menciona Tebes. ¿Se tratará de un error? ¿Por Tirsa? Así lo sugiere Malamat [89]. Se trata de una ciudad cananea que tiene una constitución semejante a la de Siquén, con su «señores» de la ciudad (v. 51). La acción de Abimelec podría explicarse de dos maneras: o bien Tebes estaba bajo su poder, al igual que Siquén, y se había sublevado contra él, o bien Abimelec pretendía extender sus dominios e incorporar a Manasés esta ciudad cananea. La segunda hipótesis es más verosímil.

El episodio de Abimelec y la ruina de la ciudad señalan el final del estatuto particular de Siquén y de este aspecto de las relaciones entre los israelitas y los indígenas. Siquén quedó incorporada a Israel. Según Nm 26,30, Siquén es uno de los clanes de Manasés (Jos 17,2; 1 Cr 7,19). La ciudad se fue recuperando muy lentamente. Fue reconstruida por Jeroboán I, según 1 Re 12,25.

Hasta el momento, la arqueología sólo nos permite hacer conjeturas. Hay una destrucción en el siglo XII que podría atribuirse a Abimelec. Pero los arqueólogos han dado sucesivamente fechas distintas: primera mitad del siglo XII [90]; segunda mitad del siglo XII [91]; más exactamente, entre 1130-1100 [92]; en el curso del siglo XII [93]. Es preciso esperar a la publicación definitiva de los materiales. Si Yerubaal, padre de Abimelec, es distinto de Gedeón, el episodio de Abimelec no podrá ser relacionado con las incursiones ni con ningún otro acontecimiento de aquel período; ni siquiera podrá determinarse su cronología relativa. Pudo ocurrir en cualquier momento dentro de este período. La fecha de 1130-1100 iría bien. En cuanto a la posterior ocupación israelita, la arqueología indicaría un nuevo asentamiento en la época de Salomón, cuando Siquén podía ser la capital de la provincia del monte Efraín [94].

Aparte del fracasado intento de Abimelec, nada se nos dice de alguna tentativa por parte de las tribus para apoderarse en la época de los jueces de las ciudades cananeas que no habían sido ocupadas en el curso del asentamiento. La lista de estas ciudades no conquistadas aparece en Jue 1,21.27-35, y se repite fragmentariamente en la descripción del territorio de las tribus, por este orden: Jos 15,8 = 18,16; 17,11-13; 16,10. Se trata de las ciudades situadas en los territorios asignados a las distintas tribus, pero en las que siguen habitando los cananeos. Son los enclaves cananeos [95]. Esta es su lista:

—Jue 1,21: en *Benjamín*, Jerusalén.

—Jue 1,27-28: en *Manasés*, Betsán, Taanac, Meguido, Dor, Yiblán, es decir, la llanura de Yezrael, su contorno meridional (Yiblán) y el norte de Sarón (Dor).

—Jue 1,29: en *Efraín*, Guézer.

—Jue 1,30: en *Zabulón*, Quitrón y Nahalol, de localización indeterminada.

—Jue 1,31-32: en *Aser*, Acco, Aczib, Afec, Rejob, de hecho, toda la llanura de Acco, además de las ciudades fenicias, Sidón y Ajlab/Jebla = Majaleb de Jos 19,29, la actual Kh. el-Mahalib, a pocos kilómetros al norte de Tiro. Esto significa que el territorio asignado a Aser permaneció en gran parte cananeo, y así se refleja en la formulación del texto; mientras que en el caso de Manasés, Efraín y Zabulón se dice que «los cananeos siguieron viviendo en el país» (Jue 1,27), en el caso de Aser leemos que «los aseritas permanecieron en medio de los cananeos que habitaban en el país» (v. 32) [96].

—Jue 1,33: en *Neftalí*, Bet-Semés y Bet-Anat, de localización incierta, probablemente en la Alta Galilea.

—Jue 1,34-35: en *Dan*, Har-Jeres, probablemente otro nombre de Bet-Semés, Ayalón y Salbín. Este texto no habla de la migración de Dan hacia el norte, pero es significativo que el v. 35 diga que fue finalmente la casa de José, y no Dan, quien sometió a los habitantes de estas tres ciudades.

Nada se dice de Judá (y Simeón). Ello obedece a que el cap. 1 de Jue es una tradición del sur, totalmente favorable a Judá, a quien se atribuyen conquistas que en realidad no llevó a cabo (1,1-17), o que los israelitas no lograron jamás, como las de Gaza y Ecrón (v. 18, hebreo). El texto griego se expresa en negativo, lo que parece más verosímil. De Judá no se dice que tuviera ningún fracaso, salvo la observación genérica del v. 19: «Yahvé estuvo con Judá, que se hizo dueño de la montaña, pero no pudo expulsar a los habitantes de la llanura, porque éstos tenían carros de hierro». Hemos tratado de precisar más al estudiar la expansión de la tribu de Judá.

Estos enclaves cananeos quedaban situados en las regiones económica y estratégicamente importantes, de Betsán a Acco, las llanuras de Yezrael y Acco, que son las regiones agrícolas más ricas del país, atravesadas por las rutas comerciales que enlazaban Egipto con Da-

88 Sobre la distinción entre los dos conflictos, E. Täubler, *Biblische Studien*, 274-75. Sin embargo, según W. Richter, *loc. cit.*, 252-59, 278-82, 316, los vv. 42-44 son una composición inspirada en 26-40, que sirve para preparar el v. 45, es decir, la destrucción de la ciudad.

89 Cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 242.

90 E. F. Campbell, BibArch 23 (1960) 107.

91 G. E. Wright, *Shechem*, 78.

92 *Ibid.*, cuadro de la p. VIII.

93 G. E. Wright, *Archaeology and O. T. Study* (cf. nota 80) 364.

94 G. E. Wright, *Archaeology and O. T. Study*, 366.

95 Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 212-15 y mapa de la p. 213.

96 La observación es de Aharoni, *loc. cit.*, 214, pero dice esto mismo a propósito de Neftalí en el v. 33.

masco y Fenicia. Estas ciudades cananeas formaban como una barrera entre las tribus del norte y las del centro. Otra barrera, entre las tribus del centro y Judá, era la línea formada por Jerusalén, Ayalón y Guézer. Por lo que nosotros sabemos, esta situación se mantuvo durante todo el período de los Jueces. Si Har-Jeres es Bet-Semés, habría pasado, sin embargo, a manos de los israelitas antes de finalizar el período de los Jueces (cf. 1 Sm 6,9s). Guézer fue israelita cuando el Faraón la donó a Salomón (1 Re 9,16). Pero, en general, la reducción de los enclaves cananeos fue obra de David. Esto se afirma explícitamente de Jerusalén (2 Sm 5,6-9) y es verosímil también en el caso de las ciudades de la Sefela y de la llanura de Yezrael. Es posible que en principio quedaran en poder de los filisteos y que, una vez derrotados éstos por David, se convirtieran en presa fácil para Israel [97].

En Jue 1, junto a la afirmación de que estas ciudades no pudieron ser conquistadas, se dice también que «cuando Israel se hubo hecho más fuerte, sometió a los cananeos a trabajos forzados, pero no los expulsó» (Jue 1,28; cf. vv. 30, 33, 35). Se puede comparar con esta afirmación la de 1 Re 9,20-22: los descendientes de los antiguos habitantes del país fueron destinados a trabajos serviles, *mas 'ôbéd*, de que estaban dispensados los israelitas. Como esto parece contradecir a las afirmaciones de 1 Re 5,20.23.27-28 sobre las levas de trabajadores forzosos entre los israelitas, se rechazan frecuentemente, juzgándolos influidos por el Deuteronomio, los textos de Jue 1 y 1 Re 9,20-22. Pero es posible que en tiempos de David y Salomón, especialmente a causa de los grandes programas de construcciones, se diera una diferencia de trato entre los israelitas y los habitantes de las ciudades cananeas, a los que se impondría el mismo régimen que ya habían conocido bajo los reyes indígenas, pues la leva para el trabajo forzado era una institución cananea [98].

III. Lucha contra los extranjeros

Actividad de los jueces «mayores»

La novedad que caracterizó al período de los Jueces, por contraste con el del asentamiento, consistió en que las tribus se vieron obligadas a defender sus territorios contra los pueblos vecinos, edomitas, moabitas, amonitas y madianitas, o contra otros extranjeros que con ellos o poco después habían penetrado en el país, los filisteos. La intervención de los que llamamos «jueces mayores» fue dirigida contra todos estos «opresores».

[97] Así, J. Bright, *History*, 180. La misma posición adopta T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (Lund 1971) 134-37.
[98] Así, M. Noth, *Geschichte*, 193; *Könige I* (BKAT; 1968) 216-18.

1. *Otoniel (Jue 3,7-11)*

Casi todo el espacio está ocupado por las fórmulas deuteronomistas del marco redaccional. A las fórmulas de los «salvadores» se asocian las de los «jueces» (vv. 10a y 11b). Se ha pretendido poner al frente de la galería de los jueces un ejemplo típico de ambas categorías combinadas: un salvador que es al mismo tiempo un juez [99]. De paso se daba a la tribu de Judá un puesto en esta teoría de jueces-salvadores.

Pero ello no quiere decir que este pasaje haya sido inventado en su totalidad. Puede encerrar un recuerdo histórico. Aparte del marco redaccional, sólo se nos da noticia de que los israelitas permanecieron ocho años sometidos a Cusán Risatain, rey de Aram Najarain. Fueron liberados por Otoniel, hijo de Quenaz, el hermano menor de Caleb. Este Otoniel, el quenizita sobrino de Caleb, que luego se convertiría además en su yerno, ya nos es conocido, pues fue el conquistador de Debir, donde luego se instaló (Jos 15,16-19; Jue 1,12-15). Ello significa que Otoniel pertenece al período del asentamiento, no al de los jueces.

El nombre del opresor ha sido inventado o deformado. Significa «Cusán de la doble maldad». Es rey de Aram Najarain, nombre con que se designa la Alta Mesopotamia. Se ha tratado de identificarlo con un monarca de aquella región, el Mitanni, Tushratta, de hacia el siglo XIV a. C. [100], pero ello resulta cronológica y filológicamente imposible. A. Malamat [101] ha desarrollado una ingeniosa hipótesis. Aceptando Aram Najarain, identifica a Cusán Risatain con un cierto Irsu, un asiático que se habría apoderado del mando en Egipto, manteniéndose allí en el poder durante algún tiempo, precisamente, quizá, ocho años, en torno al 1200 a. C. Fue derrocado por el primer Faraón de la XX dinastía, Sethnekhte, padre de Ramsés III [102]. Irsu y Risatain serían dos transcripciones inciertas de un nombre que sonaba extranjero a los oídos egipcios e israelitas. Sin embargo, 1) en Ras Samra está atestiguado Irsu como no semita; 2) en los textos egipcios, Irsu es posiblemente un apodo: «el que se ha hecho a sí mismo, el advenedizo»; podría ser incluso otro nombre con que era conocido el gran canciller Bay, que era de origen extranjero y ejerció con seguridad el poder al final de la XIX dinastía [103]. Este Irsu, por consiguiente, nos resulta casi tan enigmático como Cusán Risatain [104].

[99] W. Richter, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21; 1964) 23-26, 61.
[100] H. Hänsler, *Der historische Hintergrund von Richter 3,8-10:* Bib 11 (1930) 391-418; 12 (1931) 3-26, 271-96, 395-410.
[101] A. Malamat, *Cushan Rishathaim and the Decline of the Near East Around 1200 B. C.:* JNES 13 (1954) 231-42.
[102] ANET 260a.
[103] Cf. vol. I, 297 y *supra*,33,72.
[104] Según M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (Londres 1957) 40-41, Cusán Risatain sería un jefe arameo nómada que provocó perturbaciones hacia el año 1200.

De todas formas, una opresión por parte de un enemigo tan lejano, de la Alta Mesopotamia, parece un caso insólito en el ambiente de los jueces; por otra parte, la intervención de un libertador perteneciente a la parte más meridional del país resulta aún más inverosímil. Más nos valdrá recurrir a una antigua hipótesis que ha sido puesta nuevamente en circulación por los comentarios más recientes [105], y admitir que el nombre del país en cuestión está mal conservado. *'rm* es un error por *'dm*, como ocurre en otros pasajes, y este error habría dado lugar a la introducción de Najarain, como en Gn 24,10, etc. Najarain, por otra parte, falta en la segunda mención de Aram (v. 10). En cuanto a Cusán, puede relacionarse con el nombre de la tribu de Cusán, en paralelo con Madián en Hab 3,7, y con la mujer «cusita» de Moisés (Nm 12,1). En Egipto tenemos el nombre geográfico *Qśnrm* = Cusán-Rom, mencionado en una lista geográfica de Ramsés II, tomada luego por Ramsés III [106], y el nombre *kušn* en los textos de execración. La localización en el sur de Transjordania o de Palestina sólo cuenta con el apoyo del Cusán bíblico asociado a los madianitas [107].

Se ha pretendido avanzar aún más, identificando a este *kwšn ršʿtym* con el tercer rey de Edom según la lista de Gn 36,34, *ḥšm m'rṣ htymny* [108]. Parece que es ir demasiado lejos. Pero queda siempre la posibilidad de que algunos elementos edomitas trataran de establecerse también en el sur de Palestina. Al parecer, tenían bajo su dominio las minas de cobre de la Arabá, de donde procedían los quenitas-quenizitas, según Jue 1,16. Otoniel habría desbancado a estos competidores. El Deuteronomista habría narrado una tradición quenizita, que dataría de la época del asentamiento. Pero todo esto no forma parte del período de los Jueces.

2. *Ehud (Jue 3,12-30)* [109]

Los israelitas estuvieron sometidos a Eglón, rey de Moab, durante dieciocho años. Fueron liberados por un benjaminita, Ehud, del clan de Guerá. Habiendo sido encargado de llevar el tributo ante la presencia de Eglón, asesinó a éste a traición. Luego llamó a las armas a las gentes de la montaña de Efraín, bloqueó los vados del Jordán y

105 R. Tamisier (1949); A. Vincent (1952); H. W. Hertzberg (1953); J. Gray (1967).

106 Lista XXIII, 13; XXVII, 89, en J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists*... (1937). Sin localizar, pero citado a propósito de una campaña de Ramsés II en Siria, M. Noth, *Archaeology and the Religion of Israel*, 205, n. 49; B. Maisler (Mazar), «Revue de l'Histoire Juive en Égypte» 1 (1947) 37-38.

107 W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 205, n.49; B. Maisler (Mazar), «Revue de l'Histoire Juive en Égipte», 1 (1947) 37-38.

108 A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel* (1896) 119. Lo aceptan A. Vincent y J. Gray.

109 Además de los comentarios, cf. E. Auerbach, *Ehud:* ZAW 51 (1933) 47-51; E. G. Kraeling, *Difficulties in the Story of Ehud:* JBL 54 (1935) 205-10; E. Täubler, *Biblische Studien* (1958) 21-42; A. H. van Zyl, *The Moabites* (Leiden 1960) 125-30; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*... (1963) 1-29.

causó una gran derrota a los moabitas. En la actualidad se ha renunciado generalmente a distinguir dos fuentes en este relato [110], pero su exégesis resulta todavía muy dificultosa, sobre todo en lo que se refiere a su interpretación geográfica. Según 3,13, Eglón de apoderó de la ciudad de las palmas. Se trata de Jericó, que también es llamada «ciudad de las palmas» en Dt 34,3; 2 Cr 28,15. Ello se confirma por la mención de los moabitas, de los benjaminitas, de Guilgal y de los vados del Jordán. Sin embargo, como hay una ciudad de las palmas mencionada en Jue 1,16 e identificada con Tamar, al sur del mar Muerto, Auerbach [111] piensa que también aquí se trata de Tamar; los moabitas habrían realizado un amplio movimiento de giro, y ello explicaría el hecho de que tengan a los amalecitas como aliados (v. 13). La expedición iría dirigida no contra Benjamín, sino contra Judá. El primer redactor, probablemente el Yahvista, habría transferido la historia a Jericó, haciendo de Ehud un benjaminita. En consecuencia, se han localizado en Guilgal los ídolos del relato primitivo, los pasos de la Arabá se han convertido en vados del Jordán y se ha movilizado la montaña de Efraín... Esta hipótesis es enteramente gratuita y no ha sido aceptada por nadie.

Queda, sin embargo, por explicar por qué no se nombra a Jericó. En los otros dos pasajes (Dt 34,3; 2 Cr 28,15), «ciudad de las palmas» está en aposición a «Jericó», que se nombra. Según la Biblia, Jericó permaneció en ruinas desde la época de Josué (Jos 6) hasta los tiempos de Ajab (1 Re 16,34). La arqueología no ha reconocido indicios de reocupación anteriores al siglo VII, pero ha aparecido una tumba de finales del siglo X y comienzos del IX, algo anterior, por consiguiente, a la época de Ajab [112]. Sin embargo, a pesar de que la ciudad permaneciera deshabitada, el oasis al menos estuvo ocupado; cf. el comienzo de nuestro texto, la historia de los embajadores de David (2 Sm 10,5). Entre estos habitantes se contaba el clan de Rajab, perdonado por Josué, que ha «permanecido en Israel hasta el día de hoy» (Jos 6,25). ¿Acaso servirá la expresión «ciudad de las palmas» para designar a los habitantes del oasis?

Más difícil resulta averiguar a qué lugar llevó Ehud el tributo y dónde asesinó a Eglón. Generalmente se piensa en Jericó, donde Eglón podía tener una residencia muy lujosa (vv. 20-23); de hecho, después del asesinato, los israelitas cortan la retirada a los moabitas ocupando los vados del Jordán (v. 28). Esta opinión corresponde al segundo redactor. Pero el texto no dice que la ciudad de las palmas sea la residencia de Eglón, ni que aquél fuera el lugar en que cayó asesinado. Hay además otra dificultad; después de entregar el tributo, Ehud marcha con sus compañeros, pero regresa solo desde los *pᵉsîlîm*, que se

110 Cf. la historia de la exégesis en W. Richter.

111 E. Auerbach, *loc. cit.* (cf. nota 104).

112 K. M. Kenyon, *Archaeology and O. T. Study* (cf. nota 78) 274; id., *Jericho*, II, 482-89 (Tumba A 85).

encuentran cerca de Guilgal, con el pretexto de que ha de transmitir a Eglón un mensaje de parte de Dios (v. 19). Entonces lo asesina, huye, pasa los *pᵉsîlîm* y se refugia en Ha-Seirá (v. 26). Este último lugar no es identificable [113]; el artículo puede indicar que se trata de una región, la «región boscosa, el monte». Los *pᵉsîlîm* son unas esculturas religiosas, ídolos. Se encuentran «cerca de Guilgal», y no son mencionados en ningún otro pasaje.

Ahora bien, si Ehud asesinó a Eglón en Jericó, como Guilgal se encuentra entre Jericó y el Jordán, Ehud habría huido en dirección a Moab, lo que resulta inverosímil. Las dos menciones de los *pᵉsîlîm* y la de Guilgal en los vv. 19 y 26 suponen que la residencia de Eglón se hallaba al otro lado del Jordán [114]. Se ha pensado en Madobá [115] o en Jesbón [116]. Pero la preferencia por uno u otro de estos emplazamientos es puramente arbitraria, ya que ninguno de ellos fue nunca capital de Moab; por otra parte, resultaría sorprendente que, al describir el camino de huida seguido por Ehud, no se mencionara que cruzó el Jordán. La narración supone que no hay una gran distancia entre los *pᵉsîlîm* (y Guilgal) y la residencia de Eglón, cosa que estaría justificada si esa residencia fuera Jericó. La dificultad que se plantea en relación con Guilgal desaparece (o al menos se atenúa) si resulta que Guilgal ha de buscarse, como suponen los estudios recientes, a pocos kms. al norte o nor-noroeste de Jericó [117]. No sería más que un rodeo, y quizá se trataba de un camino normal. Finalmente, es de suponer que la entrega del tributo coincidiría con una visita de Eglón al país que le estaba sometido. Estimo, por consiguiente, que lo más probable es que todo ocurriera en Jericó [118].

Desde el punto de vista histórico, el relato es muy interesante [119]. La frontera teórica de los moabitas por el norte es el Arnón, pero éstos trataron siempre de avanzar en esta dirección. Habían sido rechazados por Sijón de Jesbón hacia el Arnón (Nm 21,26), siendo reemplazados por los israelitas (Rubén?; Nm 21,25). Pero los moabitas tomaron en seguida la delantera. Las profecías de Balaán representan una situación posterior a la conquista. Rubén, debilitado, ha tenido que ceder terreno. Balac, rey de Moab, lleva al adivino Balaán hasta el borde de la meseta transjordana, desde el norte del Mar Muerto hasta el monte Nebo,

113 Täubler, *loc. cit.*, 24-25: «el país de los *śᵉʿîrîm*, demonios», el *Ghôr*.
114 W. Richter, *loc. cit.*, 9-10.
115 E. G. Kraeling, *loc. cit* (cf. nota 109) 205.
116 Täubler, *loc. cit.*, 32.
117 Cf. la bibliografía en M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme* (Gotinga 1967) 30, n. 1.
118 Así opinan los comentaristas modernos: Hertzberg; Gay; O. Eissfeldt, CAH II xxxiv (1965) 20; A. H. van Zyl, *loc. cit.* (cf. nota 109) 128-29. M. Noth, *Geschichte*, 145, deja la cuestión dudosa.
119 M. Noth, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab*: ZAW 60 (1944) 11-57, especialmente 17ss; id., *Geschichte*, 144-45.

para que maldiga a los israelitas que ocupan la llanura [120]; esto significa que los moabitas son dueños de la meseta, y se reúnen con los israelitas en el santuario de Baal Fegor (Nm 25).

La llanura que se extiende al nordeste del Mar Muerto, entre el Jordán y la montaña, se llama *ʿarbôt môʾâb*. Este nombre no aparece en las fuentes antiguas, sino únicamente en los pasajes sacerdotales de Nm (ocho veces), de Dt 34 (dos veces) y una vez en Jos 13,32 (= P según los partidarios del Hexateuco; en todo caso, un texto muy secundario). Sin embargo, el nombre debe de remontarse a una época en que Moab poseía esta llanura, es decir, a un momento anterior a David, pero posterior a Balaán. Tal es la situación que presupone la historia de Ehud. Los moabitas han llegado incluso más lejos, pues su rey Eglón, que no es conocido por otros pasajes, ha atravesado el Jordán, ha ocupado el oasis de Jericó y tiene a los israelitas sometidos a tributo. Según Jue 3,13, en esta expedición tuvo por aliados a los amonitas y a los amalecitas. Los amalecitas son nómadas del sur de Palestina que nada tienen que hacer aquí. Parece que un redactor deuteronomista del libro de los Jueces se entretuvo en hacerles intervenir por todas partes (cf. Jue 6,3.33; 7,12 [Gedeón]; 10,12 [introducción a la historia de Jefté]). Es posible que los amonitas prestaran ayuda a los moabitas, pero también esto podría corresponder a la labor redaccional.

Por parte de los israelitas, todo tiene el carácter de un asunto muy local. Nada hace pensar que la ocupación moabita hubiera ido más allá del oasis de Jericó. La liberación se debe a la acción individual del benjaminita Ehud. A pesar del v. 27 y de las expresiones panisraelitas del marco redaccional, no es seguro que la acción militar que se desarrolla a continuación interesara más que a los benjaminitas. Ehud llama a las armas en la montaña de Efraín (v. 27), pero ésta no es una designación tribal, sino geográfica, para indicar el macizo montañoso cuya parte sur ocupa Benjamín. Toda la intervención militar se limita a cortar la retirada a las tropas de ocupación (v. 28), que probablemente no eran otra cosa que la escolta armada que había acompañado al rey de Moab durante su visita.

Los benjaminitas no persiguen a los moabitas más allá del Jordán; habían logrado expulsarlos de su territorio, y con esto se sentían contentos. Tampoco intervienen las tribus de Transjordania. Los rubenitas habían sido anegados por los moabitas. Pero, ¿y los gaditas? Tenemos aquí un ejemplo más del individualismo de las tribus, y especialmente de las de Transjordania. Volveremos sobre este tema a propósito de Gedeón y de Jefté. Lo que ya parece más posible es que la muerte de Eglón diera lugar a un período de anarquía en Moab, y que los gaditas se aprovecharan de esta circunstancia para reocupar el territorio situado al norte del Arnón. En tiempos de David estará en manos de los ga-

120 M. Noth, *loc. cit.* (cf. nota anterior) 26-30, cree que los israelitas se habían establecido al norte y noroeste del lugar desde el que habla Balaán.

ditas (2 Sm 25,5), y en el siglo IX Mesá, rey de Moab, dirá en su inscripción (1.10) que los gaditas han habitado siempre Atarot (cerca de Maqueronte). Dibón, cerca y al norte del Arnón, que será capital de Mesá, es llamada Dibón-Gad en Nm 33,45.

La historia de Ehud ha de situarse muy al comienzo del período de los Jueces, antes de que Gad se desarrollara a expensas de Rubén y Moab, y antes de que Benjamín se debilitara a causa de sus luchas con Efraín.

3. *Gedeón (Jue* 6-8)

Antes hemos tratado de interpretar la figura de Gedeón como «juez de Israel»; ya dijimos que posiblemente fue reconocido como tal después de su victoria sobre los madianitas. Al igual que Jefté, el «juez» Gedeón habría sido antes un «salvador», el que liberó a Israel de los madianitas (Jue 6-8). Estos capítulos tienen una historia tradicional y literaria complicada [121]. De ellos nos serviremos únicamente en cuanto interesan para la interpretación histórica.

Se describe la situación en los versículos introductorios (6,1-6): cada año, los madianitas invaden el país, con sus tiendas, sus camellos y sus rebaños, que llevan a pastar a los campos en que han crecido las mieses. Todo lo dejan asolado, como si fueran una plaga de langostas. Se nos dice que llegan hasta las inmediaciones de Gaza (v. 4), cosa que no concuerda con la zona, muy limitada, en que se desarrolla la acción. También se afirma (v. 3; cf. 6,33 y 7,12) que traían consigo a los amalecitas de Bene-Quedem; se trata probablemente de una noticia redaccional; ya hemos visto cómo en la historia de Ehud, junto a los moabitas, aparecen los amalecitas (3,13); por otra parte, Bene-Quedem, «los hijos de Oriente», es una forma vaga de designar a los nómadas del desierto oriental. En 8,10 se emplea Bene-Quedem como sinónimo de «madianitas».

El país de Madián se localizará más tarde en el noroeste de Arabia, pero los madianitas eran nómadas, y los textos del AT los hacen aparecer en los lugares más alejados antre sí; una de sus caravanas recoge a José en Dotán y lo lleva consigo a Egipto (Gn 37,28.36); Moisés se refugia entre los madianitas y toma por esposa a una de sus mujeres (Ex 2, 15-22); estos vínculos se reanudan después de la salida de Egipto (Ex 18; Nm 10,29-31). Todos estos acontecimientos tienen lugar, según creo, no en Arabia del norte, sino en la península del Sinaí. Pero los madianitas aparecen en seguida, y con un aspecto menos favorable; en efecto, los ancianos de Madián se unen a los de Moab para pedir juntos al adivino Balaán que maldiga a Israel (Nm 22,4.7). En unión de las hijas de Moab, la hija de un jefe madianita arrastra a los hijos de Israel al culto

[121] C. F. Whitley, *The Sources of the Gideon Stories*: VT 7 (1957) 157-64; W. Beyerlin, *Geschichte und heilgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament. Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI-VIII*: VT 13 (1963) 1-25; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...* (1963) 112-46.

licencioso de Baal Fegor (Nm 25,6-18). Esta presencia de los madianitas junto a los moabitas queda confirmada por la noticia sobre el cuarto rey de la lista de los reyes de Edom (Gn 36,35): «Adad, hijo de Badad, el que derrotó a los madianitas en el campo de Moab» [122]. La historia de Baal Fegor continúa con el relato de una guerra de exterminio contra los madianitas (Nm 31). Este capítulo pertenece a un estrato reciente de P. Sin embargo, Eissfeldt ha tratado recientemente de defender su valor histórico [123]. Unido a las noticias de Nm 22 y 25, indicaría que los madianitas ejercieron un protectorado sobre Edom y Moab. Esta hipótesis no es aceptable [124]. De los textos bíblicos sólo puede deducirse la presencia de grupos madianitas en Transjordania.

Se dedican a hacer incursiones al oeste del Jordán. Nos las podemos imaginar de dos maneras, en el marco de las migraciones estacionales de estos nómadas pastores que, al llegar la primavera, conducen sus rebaños a las tierras cultivadas, y destruyen en el campo las mieses. Esto es lo que parece indicar en el texto la regularidad de aquellas incursiones, que se producen en la misma estación (6,3-4a), y la presencia de los rebaños y de las tiendas (v. 5a). O bien puede tratarse de razzias, de golpes rápidos, en los que únicamente se pretende pillar un botín; en este caso, los ganados serían un estorbo. Esto es lo que podrían indicar los vv. 4b y 5b: los madianitas llegan a lomos de camellos, asolan el país y no dejan ninguna cabeza de ganado. La redacción de los vv. 3-5 es pesada; se ha intentado distinguir en ellos dos fuentes. Yo diría más bien que el redactor combina dos tradiciones sobre las incursiones de los madianitas, representadas como desplazamientos estacionales o como razzias. Históricamente pudieron darse ambas cosas. En los relatos de las campañas de Gedeón, nunca se habla de ganados—oponer la guerra madianita de Nm 31, con todo el botín—, pero tampoco se nombran para nada los camellos (7,12 es una adición que toma de nuevo 6,3.5 [125]), salvo en el medio versículo de 8,21b (y luego en la historia del efod fabricado con el botín; 8,27). La batalla cerca de En Jarod y la subsiguiente persecución (7,1-25) parecen indicar que madianitas e israelitas combaten a pie. La persecución en Transjordania (cap. 8) supone esta misma circunstancia, pues no sería posible dar alcance a quienes huyen a lomos de camellos.

Temo que se haya dado demasiada importancia a estos camellos de los madianitas [126]. Este sería el primer testimonio histórico del uso del camello como animal doméstico (sobre todo Albright). Es cierto que la

[122] Según J. R. Bartlett, JTS 16 (1965) 304, este Adad sería más bien un príncipe local de Moab.

[123] O. Eissfeldt, *Protektorat der Midianiter über ihre Nachbar im letzen Viertel des 2. Jahrtausends v. Chr.*: JBL 87 (1968) 383-93.

[124] A pesar del apoyo que le ha prestado W. F. Albright, *Midianite Donkey Caravans*, en *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May* (Nashville-Nueva York 1970) 197-205; cf. *supra*, p.100.

[125] W. Richter, *loc. cit.*, 169.

[126] M. Noth, *Geschichte*, 149; J. Bright, *History*, 158.

domesticación intensa del camello y su empleo en las caravanas y en la guerra no se difundieron hasta finales del II milenio. También es verosímil que los madianitas de Gedeón poseyeran camellos de los que se servían para sus incursiones, pero aparte de su mención al principio de la historia de Gedeón, y luego accidentalmente, aquellos camellos dejaron únicamente un pálido recuerdo. Un siglo más tarde tendremos el recuerdo más concreto y vivo de la historia de David, cuando éste persigue a la banda de amalecitas que han destruido Sicelag (1 Sm 30), donde encontramos todo lo que falta aquí: la recuperación del botín y la matanza de todos aquellos que no pudieron huir en los camellos.

Estas incursiones de los nómadas transjordanos no son únicamente indicio de la fuerza superior que les proporcionaba la posesión de los camellos. También son la prueba de que no había ninguna autoridad capaz de oponerse a su llegada y a sus depredaciones. Después de atravesar el Jordán, se extendieron por la llanura de Yezrael a través de Betsán. Esto hubiera sido imposible en la época en que Egipto ejercía su dominio sobre aquella zona, pues Betsán tenía bajo Ramsés III una guarnición egipcia, que posiblemente permaneció allí incluso bajo Ramsés IV, durante la segunda mitad del siglo XII [127]. También hubiera resultado esto mismo imposible en la época en que las ciudades cananeas de la llanura eran lo bastante fuertes como para reaccionar. Todo ello indica que Gedeón es posterior a la batalla de Débora y Barac. Manasés se ha convertido en una tribu importante y ha reemplazado al Maquir del Cántico. El final de la dominación egipcia, la llegada de los israelitas y la de los pueblos del mar terminaron por arruinar toda autoridad que pudiera defender el país, y los nómadas supieron sacar provecho de esta situación.

La liberación conseguida por Gedeón se describe en dos etapas: una campaña al oeste del Jordán (6,33-7,25) y una persecución en Transjordania (8,4-21). Pero es notorio que ambos relatos son independientes. En el primero, los dos jefes, *śar*, de los madianitas son Oreb y Zeb, que caen prisioneros y son ejecutados (7,25). Aquí acaba todo. En el segundo relato, los dos reyes, *mèlèk*, de los madianitas son Zébaj y Salmuná, que también caen prisioneros y reciben la muerte. Las gentes de Sucot y de Penuel niegan los víveres a la tropa de Gedeón (8,5-8), pretextando que Zébaj y Salmuná aún no han caído en sus manos. Esta respuesta sería imposible en el caso de que Gedeón acabara de ganar una gran victoria al oeste del Jordán y no hiciera entonces otra cosa que perseguir a los vencidos. Por otra parte, el segundo relato no se refiere, como el primero, a una liberación de Israel, que había sido anunciada en la vocación de Gedeón (6,13ss). Se trata ahora de una venganza personal: los hermanos de Gedeón han sido muertos por Zébaj y Salmuná en el Tabor (8,17-12). Gedeón lleva a cabo la venganza de sangre, y ello explica que hasta trate de que la realice su hijo mayor (v. 20).

127 W. A. Ward, en Fr. W. James, *The Iron Age at Beth Shan* (1966) 172-79.

La negativa de las gentes de Sucot y Penuel (Jue 8,5-8) se explica suficientemente por el temor a las represalias de los madianitas cuando Gedeón haya pasado de nuevo al otro lado del Jordán. En este hecho se ha visto también una expresión de las rivalidades entre las tribus: ambas ciudades estarían pobladas por maquiritas (y Maquir había sido suplantado por Manasés) [128] o por benjaminitas, enemigos de Efraín (y de Manasés) [129]. Todo esto es más que conjeturas. Sucot se enumera entre las ciudades de Gad (Jos 13,27), cuando esta tribu se extendía hacia el norte por el valle del Jordán. Los habitantes de Sucot (y de Penuel) serían los gaditas. Pero lo importante sería averiguar si en aquella época ambas ciudades eran israelitas. Penuel = Telul edh-Dhahab, junto al Yaboc por la parte en que el río penetra en el valle del Jordán, no aparece adjudicada a ninguna tribu en las listas de Josué, y hasta Jeroboán I no se contará como ciudad israelita (1 Re 12,25); este lugar no ha sido excavado. Se admite generalmente que Sucot está localizada en Tell Deir Allá, algo al norte del Yaboc. Este emplazamiento ha sido excavado por H. Franken, y Aharoni piensa que puede atribuirse a Gedeón la destrucción del santuario correspondiente al siglo XII [130]. Pero esto es imposible: 1) el santuario no fue destruido en el curso de una guerra, sino por un temblor de tierra; 2) Jue 8,16 habla del castigo infligido por Gedeón a las gentes de Sucot, pero no dice que fuera destruida la ciudad, como ocurre en el caso de la torre de Penuel (v. 17); 3) es casi seguro que Deir Allá no es Sucot, que era un santuario frecuentado por seminómadas, en cuya proximidad se formó luego una aldea; Deir Allá, sin embargo, nunca fue una ciudad [131]. Por otra parte, es difícil precisar cuándo ocuparon los israelitas Deir Allá. No se puede excluir que Sucot y Penuel fueran no ciudades israelitas, sino enclaves cananeos de Transjordania. H. Reviv [132] ha tratado de demostrar que la forma de gobierno de estas dos ciudades, indicada por las expresiones «los hombres de Penuel» y «los hombres de Sucot» se asemeja a la de las ciudades cananeas más que a la de las ciudades israelitas; en los vv. 6 y 14 se añade inmediatamente «los príncipes» de Sucot. Esto no resulta convincente, y prefiero pensar que Sucot y Penuel estaban entonces habitadas por los gaditas.

En todo caso, la tradición de Jue 8,4-21 es una tradición local de Transjordania, muy al corriente de la topografía [133]. Desde Sucot (Deir Allá o un lugar cercano), Gedeón «sube» a Penuel (Telul edh-Dhahab) y luego hacia el oeste de Nobá y de Yogboha, por el «camino» de los que habitaban en tiendas, es decir, siguiendo una ruta caravanera. No sa-

128 E. Täubler, *Biblische Studien*, 247.
129 Cf. pp. 290s, *supra;* K.-D. Schunck, ZDMG 113 (1963) 37; S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte...* (1970) 216, n. 22.
130 Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 241, n. 174.
131 H. J. Franken, CAH II XXVI *(b)* (1968) 8. No merece tenerse en cuenta lo que afirma G. Sauer, *Die Tafeln von Deir 'Allā*: ZAW 81 (1969) 145-56, a propósito de Jue 6-8, pp. 151-54.
132 H. Reviv, *Two Notes to Judges VIII, 4-17*: «Tarbiz» 38 (1968-69) 309-17.
133 R. de Vaux, *Bible et Orient* (1967) 134.

bemos dónde se encuentra Nobá [134], pero Yogboha es Adjbehat, un grupo de ruinas junto al camino de es-Salt a Ammán. Gedeón dio alcance a Zébaj y Salmuná en Carcor, donde se hallaban acampados. Este lugar se ha identificado frecuentemente con Carcar o Queraquer, en el Wady Sirhan, a unos 250 km. de Yogboha, pero esta distancia resulta excesiva [135]. Es posible que se trate de un nombre descriptivo, pues hay numerosos derivados de *qrqr* en árabe, que sirven para designar ciertos tipos de terreno. Gedeón regresa por la «cuesta del dios Sol» (8,13), un camino que baja de Tell Hedjadj (Mehanain) por encima de Tulul edh-Dhahab (Penuel) y que llega a las inmediaciones de Deir Allá (Sucot). Coincidiría con el trazado de una calzada romana [136].

Esta venganza de sangre perpetrada por Gedeón contra dos jefes nómadas no interesó más que a su clan. Las cifras fantásticas y la alusión a una batalla son redaccionales [137]. El episodio no tuvo consecuencia alguna para Israel; sería arbitrario interpretar las represalias de Gedeón contra las gentes de Sucot y Penuel como señal de que Gedeón ejercía algún poder temporal sobre esta región de la Transjordania, y que esto habría podido favorecer la petición que se le presentó para que aceptara ser rey (8,22) [138].

Los hechos importantes son los que se desarrollaron al oeste del Jordán (6,33-7,25), que parecen haber movilizado a un grupo entero de tribus [139]. Gedeón tiene a su lado a su propio clan de Abiezer (6,34), pero también a todo Manasés y contingentes de Aser, Zabulón y Neftalí (6,35). Después de la derrota de los madianitas, las gentes de Neftalí, de Aser y todo Manasés se lanzan en su persecución, mientras todas las gentes de Efraín les cortan la retirada en los vados del Jordán (7,23-24). Pero lo que resulta extraño es que después de haber convocado semejante gentío, Gedeón diga a los pusilánimes que se vuelvan a sus casas (cf. Dt 20), y que se marchen veintidós mil hombres. Aún quedan dos mil, pero Gedeón sólo retiene a trescientos, elegidos conforme a la forma en que beben agua de un arroyo (7,1-7). Se ha pretendido ver razones militares en estas medidas [140]. Una explicación mejor, de orden teológico, es la que se da en el mismo texto para cada una de estas reducciones de efectivos (7,2.4): Yahvé es el que va a poner a Madián en manos de Israel, y no conviene que Israel pueda luego gloriarse de esta hazaña. Se trata de una guerra santa, y en ella todo Israel estará representado por los trescientos combatientes retenidos por Gedeón. Hay en todo esto un acto de la historia de la salvación, pero, históricamente, se trata de algo

[134] No es posible relacionarlo con el nombre personal Nobá (Nm 32,42) y buscarlo al norte de Transjordania, como hace J. Gray, *in loco*.
[135] Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 241, según A. Musil y otros.
[136] S. Mittmann, *Die Steige des Sonnengottes (Ri. 8, 13)*: ZDPV 81 (1965) 80-87.
[137] W. Richter, *loc. cit.*, 230-32.
[138] Así, G. Sauer, ZAW 81 (1969) 154.
[139] Para lo que sigue, cf. W. Beyerlin, VT 13 (1963), especialmente 2-5.
[140] A. Malamat, *The War og Gideon and Midian. A Military Approach*: PEQ 85 (1953) 61-65.

inverosímil. También es inverosímil que después de la derrota de los madianitas ante el ataque de trescientos hombres, aparezcan de nuevo reunidos los contingentes de todas las tribus para perseguir a los que huyen (7,23). Tal cosa exigiría más tiempo.

Parece claro, desde un punto de vista histórico, y conforme al primer estado de la tradición, que sólo el clan de Gedeón, Abiezer, tomó parte en aquella empresa (6,34) [141]. La cifra de los trescientos combatientes resulta verosímil; los danitas de Sorá y Estaol son seiscientos (Jue 18,11). Pero aquella victoria benefició a todo el grupo de las tribus, amenazadas por las incursiones de los madianitas hasta la misma llanura de Yezrael, y esta victoria se convirtió rápidamente en una tradición común. Algo parecido hemos encontrado ya a propósito de la batalla del Quisón, en la que el relato en prosa de Jue 4 sólo hace intervenir a Neftalí y Zabulón, mientras que el Cántico de Débora enumera como participantes a Efraín y Benjamín, Maquir (Manasés), Zabulón, Isacar y Neftalí, una agrupación semejante a la de Gedeón.

El marco geográfico de la batalla aparece claro. Los madianitas se hallan en la llanura de Yezrael (6,33), y su campamento está instalado junto a la colina de Moré (7,1), el actual Dj. Dahi, o «Pequeño Hermón», a cuyos pies se encuentra Sunán. Gedeón acampa más al sur, en En Jarod ('Ayn Djalud), según 7,1. Menos claro resulta el camino por donde huyen los madianitas. Según 7,22, escapan hasta Bet-Hasitá, en dirección a Serera (que probablemente ha de leerse Sartán). hasta las lindes de Abel-Mejolá, en dirección a Tabat. El texto aparece sobrecargado, y las localizaciones geográficas resultan desconocidas o discutibles [142].

Según 7,24, son enviados los efraimitas para que corten la retirada a los madianitas ocupando los puntos de aguada hasta Bet-Bará, localidad desconocida. Toman presos y dan muerte a Oreb y Zeb, a propósito de los cuales se dan sendas explicaciones de nombres de lugar (7,25); evidentemente se trata de una tradición etiológica efraimita. A la queja que pronuncian los efraimitas por no haber sido convocados responde Gedeón que el rebusco de Efraín (la captura de los dos jefes) vale más que toda la vendimia de Abiezer (la victoria obtenida por Gedeón). Si toda esta historia, probablemente propia del clan de Abiezer, tiene algún fondo histórico, sería una confirmación de lo que ya hemos dicho, que todo aquel asunto afectaba en principio únicamente al clan de Abiezer. En todo caso, sin embargo, tenemos aquí una muestra de las aspiraciones de Efraín a la supremacía (cf. la historia de Jefté [12,1-6] y toda la guerra contra Benjamín [Jue 19-20]). De todas formas, lo cierto es que Gedeón puso término a las incursiones de los madianitas. En reconocimiento de sus méritos se le ofreció la corona de rey, que él rechazó (8,22-23), pero ya hemos visto que, con toda probabilidad, ejerció la función de juez de Israel sobre el grupo de las tribus del norte y del cen-

[141] W. Beyerlin; J. Gray, *loc. cit.* (cf. nota 35) 225, 301.
[142] Recientemente, H.-J. Zobel, *Abel-Mechola*: ZDPV 82 (1966) 83-108.

tro. Su hazaña fue valorada por la tradición a la misma altura que la de Débora y Barac (Sal 83,10-12). La acción de Yahvé, al herir a Madián en la peña de Oreb, se pone en paralelo con el milagro de la salida de Egipto (Is 10,26). El «día de Madián» se convertirá en un símbolo de liberación (Is 9,3).

4. *Jefté (Jue 10,6-12,7)* [143]

El análisis literario de esta sección resulta complicado. Ya hemos explicado cómo interrumpe la lista de los jueces menores. El relato fundamental contiene [144]: 11,1-11.29.32b-33a; 12,7. A todo ello se añade la historia del voto de Jefté y una etiología de la lamentación que conmemoraba la muerte de la hija de Jefté (11,30-31.34-40), la historia de un conflicto entre Galaad y Efraín (12,1-6), las negociaciones entre Jefté y los amonitas, que ponen en tela de juicio los derechos territoriales de Moab más bien que los de Amón (11,12-28). Una extensa introducción teológica (10,1-16) sirve de prólogo a los relatos que versan a la vez sobre Jefté y sobre Sansón (los filisteos aparecen junto a los amonitas en los vv. 6 y 7). Al final, Jue 12,7 sirve para enlazar esta historia con la lista de los jueces menores.

Jefté es un galaadita (11,1), pero resulta que nunca hubo una tribu de Galaad (a pesar de Jue 5,17) [145]. Se trata del nombre de una región, como queda claramente indicado en el v. 8: «los habitantes de Galaad». Es el Galaad primitivo, al sur de Yaboc; en efecto, es allí donde Israel tenía una frontera común con los amonitas; por otra parte, Mispá de Galaad = Kh. Djel'ad o sus alrededores, al sur del Yaboc, ocupa un lugar capital en el relato.

Jefté se había desterrado al país de Tob, a donde acuden a buscarlo los ancianos de Galaad (11,3-5). En 2 Sm 10,6-8, las gentes de Tob, en unión de otros grupos arameos, son aliadas de los amonitas. Tob suele identificarse con la T-b-y de la lista de Tutmosis III, Tubu de la lista de Amarna, y se localiza este nombre en et-Taybeh, en el camino entre Busra y Dera'a [146]. Esta localización puede ser válida para la época de David (Tob se cita junto a los restantes principados arameos de la región de Damasco), pero no necesariamente para el período de los Jueces. Se encuentra demasiado lejos del Galaad primitivo, del que Jefté es oriundo. Este «país de Tob» en que Jefté se refugia y forma una partida con la que hace sus expediciones es más bien una región escasamente habitada al norte o noroeste del Yaboc [147].

La única operación militar se describe en 11,33: «El (Jefté) los

[143] E. Täubler, *Biblische Studien*, 283-97; W. Richter, *Die Überlieferungen um Jephtah. Ri 10, 17-12, 6:* Bib 47 (1966) 485-556.

[144] G. Fohrer, *Einleitung;* cf. W. Richter, más complicado, y Täubler, más sencillo.

[145] Sobre el doble significado de Galaad en este relato, cf. M. Noth, ZDPV 75 (1959) 34-38.

[146] Abel, Simons, Aharoni.

[147] Así, M. Noth, *Geschichte*, 246, n. 2.

(amonitas) batió desde Aroer hasta las inmediaciones de Minit, veinte ciudades, y hasta Abel-Queramín». Aquí Aroer no es la ciudad situada a orillas del Arnón, como en la adición de 11,12-28, en el v.26. Ahora se trata de Aroer cerca de Rabá de los amonitas (Jos 13,25). El P. Abel proponía Kh. es-Safra, 7 km. al este de Ammán [148], mientras que S. Mittmann [149] se decide por Kh. el-Beder, un tell situado 5 km. al norte de la ciudadela de Ammán, desde la que es visible, con restos de muros y cerámica de los siglos XI al VIII a.C. Abel Queramín sería Kom Yadjuz, tres kilómetros y medio al norte de Kh. el-Beder. Minit no ha sido localizada. Las «veinte ciudades» podrían ser en esta región otras tantas aldeas, a lo sumo.

Este primer conflicto entre Israel y los amonitas revistió escasa importancia [150]. Parece que nos hallamos muy al principio del período de los Jueces. Se habla de Galaad en su acepción primitiva, como probablemente ocurre también en el Cántico de Débora [151]; las formulaciones aún no se han fijado. Los amonitas—sedentarizados más tarde que los edomitas y los amorreos—tratan de expansionarse hacia el oeste. Jefté los rechaza, y, si la localización de Aroer y Abel-Queramín es exacta, los hace retroceder casi hasta Ammán. Pero la frontera de Amón se establecerá en el límite oeste de la Becá (los fortines) [152], al pie del monte Galaad, coincidiendo con la frontera tradicional de Israel (cf. la historia de Jacob y Labán: Galaad es una frontera).

Este acontecimiento fue abultado por la tradición, y Jue 11,12-28 narra un intercambio de mensajes entre Jefté y el rey de los amonitas, donde se advierte que están en juego todo el territorio que se extiende entre el Yaboc y el Arnón, el país de los amorreos (Sijón), que han sido despojados por los israelitas y que los amonitas reclaman por suyo. Más bien se trataría de los moabitas; de hecho, se habla de Kemosh, el dios de los moabitas, no de Milkom, el de los amonitas [153]. Tenemos aquí una adición, un fragmento de teología de la historia, que se inspira en Nm 20-21, pero anterior a la redacción deuteronomista del libro, quizá en torno a la época de Jeremías (cf. Jr 49,1-5, Moab contra Amón) [154]. Es posible que haya sido sugerida por la mención de Aroer (cerca de Ammán) en el relato primitivo (11,33), que habría sido confun-

[148] Abel, *Geographie* II, 250.

[149] S. Mittmann, *Aroer, Minnith und Abel Keramim:* ZDPV 85 (1969) 63-75; íd., *Beiträge...*, 236-37.

[150] E. Täubler, *Biblische Studien*, 289; M. Nocth, ZDPV 75 37, 40. No se puede tomar en cuenta la introducción (10,9), según la cual, los amonitas habían atravesado el Jordán y luchado contra Judá, Benjamín y Efraín.

[151] M. Noth, ZDPV 68 (1946-51) 39-40; por el contrario, J. Bright, *History*, 159, sitúa este episodio al final del período.

[152] Cf. R. de Vaux, *Bible et Orient* (1967) 137.

[153] Es sorprendente que Albright, en el *Prolegomenon* al comentario de Burney ([2]1970) 21, diga que probablemente los moabitas y los amonitas veneraban bajo estos dos nombres a una misma divinidad (equivalente de Nergal o de Reshef).

[154] W. Richter, Bib 47 (1966) 522-47.

dida con Aroer del Arnón (cf. 11,26, hebreo), que BJ corrige conforme a la Vulgata y una parte del texto griego, leyendo Yaser y Jordán.

También la guerra entre Jefté y Efraín (12,1-6) es una adición sobre el mismo tema que 8,1-3, la susceptibilidad de Efraín, que reclama la preeminencia. La historia debe de tener, sin embargo, algún fundamento en la realidad [155], pero menos concreto que el asunto de la guerra amonita. ¿Sería el hecho de que Jefté fuera elegido juez después de su victoria (Jue 12,7)? Es posible que Efraín no viera con buenos ojos la elección de un juez transjordano [156].

Finalmente, la historia del voto de Jefté (11,30-31.34-40) es una etiología cúltica, que sólo arbitrariamente ha sido añadida al relato.

5. *Los filisteos*

Al final del período de los Jueces, bajo Elí, Samuel y Saúl, los filisteos aparecen como un temible peligro para Israel. Pero ya estaban en el país desde hacía mucho tiempo, donde se habían instalado después de la victoria de Ramsés III sobre los pueblos del mar, hecho ocurrido en 1175, según nuestra cronología. Es curioso que en el libro de los Jueces apenas se hable de ellos; sólo son mencionados en las historias de Sansón, al final del libro (caps. 13-16) y en un v. sobre el juez Sangar al principio (3,31). Nos fijaremos primero en este texto.

SANGAR.—La noticia es evidentemente una adición; 4,1 (muerte de Ehud) enlaza con 3,30, sin alusión alguna a Sangar [157]. La adición se debe con probabilidad al principal redactor deuteronomista, y es posible que haya dado lugar a que se consigne la cifra de 80 en vez de 40 para el período de reposo subsiguiente a la judicatura de Ehud, con lo que se cubrirían las de Ehud y Sangar. La expresión «él *también* salvó a Israel» subraya el carácter adicional. Es verosímil que su inserción en este lugar se deba a la mención en el Cántico de Débora (Jue 5,6) junto a Yael; esto ha hecho que se le considere también «salvador» de Israel.

El nombre. Todavía recientemente se ha tratado de explicar su nombre suponiéndolo semítico [158]; Sangar sería un *shafel* de una raíz *mgr*. Incluso se ha supuesto que podría ser un nombre egipcio-cananeo compuesto: *gar* = *gêr*, y Sham sería la transcripción del egipcio *šm*3 en cananeo: extraña solución [159]. La respuesta exacta ya había sido dada hace tiempo: se trata del nombre hurrita ši-mi-ga-ri [160].

Pero, como suele ocurrir, es un hurrita asimilado, semitizado; su segundo nombre es *ben 'Anat*, que ha sido interpretado diversamente. Hay que descartar la hipótesis imposible de F. C. Fensham: Sangar

[155] Contra Täubler, *loc. cit.*, 293s.
[156] Sugerido por Hertzberg, *loc. cit.* (cf. nota 35) 218.
[157] W. Richter, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche* BBB 21; 1964) 92-97.
[158] A. van Selms, *Judge Shamgar:* VT 14 (1964) 294-309.
[159] E. Danelius, *Shamgar ben 'Anath:* JNES 22 (1963) 191-93.
[160] B. Maisler (Mazar), PEFQS (1934) 192-94.

descendería de los haneanos de los textos de Mari [161]. 'Anat es verdaderamente el nombre de lo diosa cananea. Como se trata de una divinidad guerrera, se ha explicado «hijo de 'Anat» como un epíteto laudatorio aplicado a Sangar a causa de sus hazañas [162]. Pero es más verosímil que este nombre identificara al personaje como habitante de Bet-Anat, una ciudad en que existía un santuario de la diosa, mencionada en Jue 1,33; Jos 19,38 entre las ciudades de Neftalí aún no conquistadas; Sangar podía ser incluso el príncipe de esta ciudad [163]. Pero Ben 'Anat es un nombre personal abundantemente atestiguado en los documentos cuneiformes, ugaríticos y egipcios [164]. Lo más verosímil es que este nombre signifique simplemente Sangar (hijo de) Ben 'Anat. Se trataría con seguridad no de un israelita, sino de un cananeo de ascendencia hurrita.

Es ciertamente el mismo que figura en el Cántico (Jue 5,6), en un contexto oscuro: «En los días de Sangar Ben 'Anat, en los días de Yael, los caminos estaban desiertos. Los que emprendían la marcha buscaban senderos apartados. La vida en los campos había cesado, hasta que tú te alzaste, Débora». Parece que el enemigo de Israel era un personaje anterior a Débora. Pero, ¿quién es Yael? Se ha pretendido corregir este nombre. Afirmando que la corrupción viene de antiguo, y que Yael ayudó a Israel, se convierte también a Sangar en un aliado de los israelitas. Se le atribuía una victoria contra los filisteos, del mismo tipo que las hazañas del héroe David (cf. especialmente 2 Sm 23,11-13): Sangar solo contra los filisteos.

Si desvinculamos a Sangar de Bet 'Anat, no sabemos dónde pudo ocurrir todo esto, y lo único que nos queda es que, según el Cántico, la tradición relativa a Sangar corresponde al norte. Pero, en este caso, ¿qué tienen que ver aquí los filisteos? Hipótesis de Aharoni [165]: los «filisteos» son los «pueblos del mar» instalados en Betsán, y Sangar sería el responsable de la destrucción de Betsán, nivel VII, a finales del siglo XIII. Arbitrario.

En cualquier caso, se trata verosímilmente del recuerdo de una acción llevada a cabo por el cananeo Sangar contra los enemigos de Israel, que le valió ser mencionado en la lista de los salvadores.

[161] F. C. Fensham, *Shamgar ben 'Anath:* JNES 20 (1961) 197-98.
[162] A. van Selms, *loc. cit.*, 303-4.
[163] B. Maisler, *loc. cit.*; A. Alt, *Kleine Schriften* I, 262; J. Bright, *History*, 157.
[164] J. T. Milik, BASOR 143 (1956) 5.
[165] Y. Aharoni, *New Aspects of the Israelite Occupation in the North*, en *Volume Glueck* (1970) 254-67, especialmente 255-59 y 264.

INDICE ANALITICO

INDICE DE AUTORES